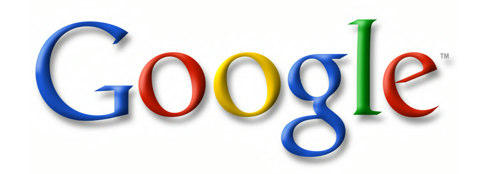
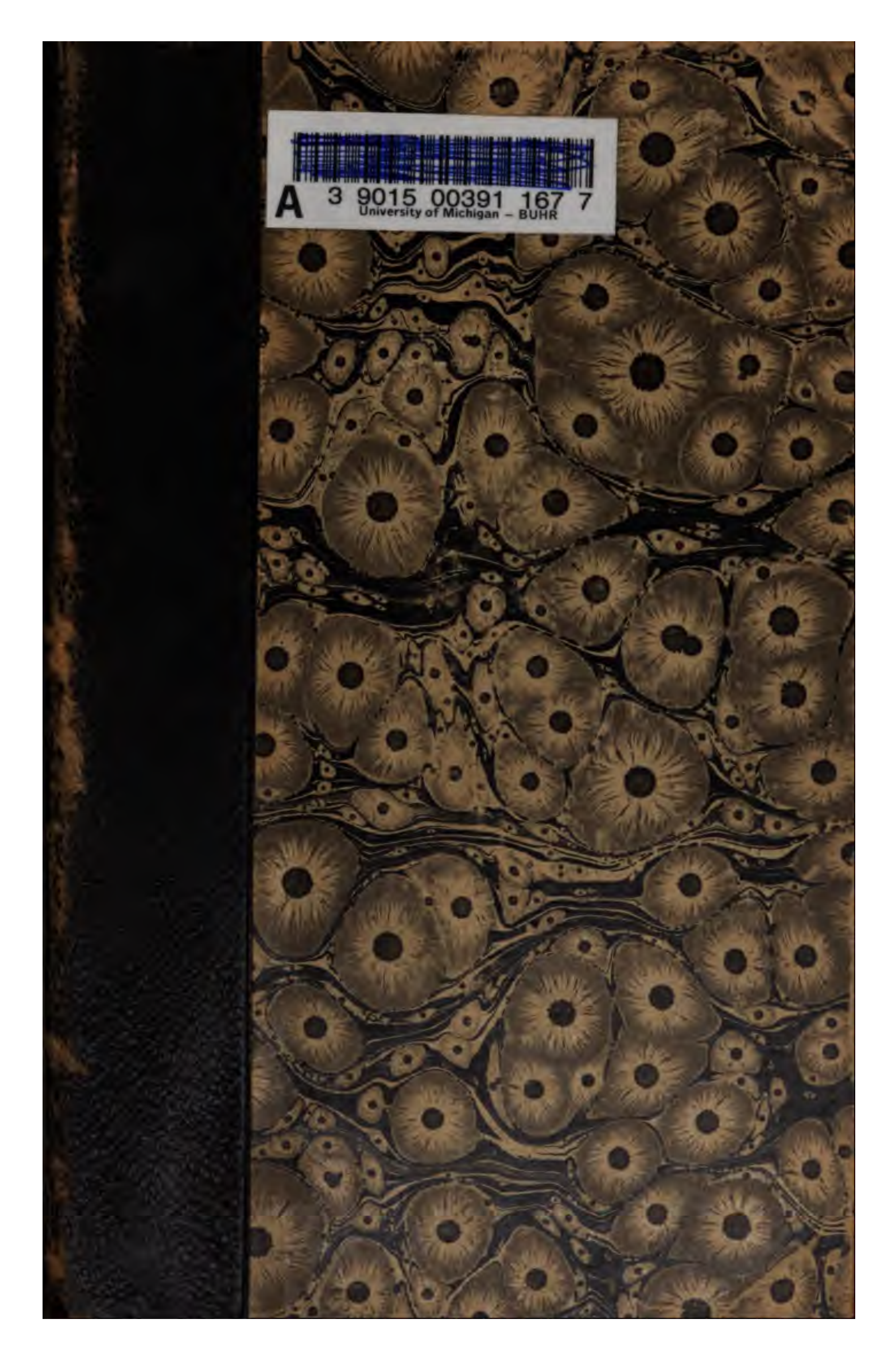
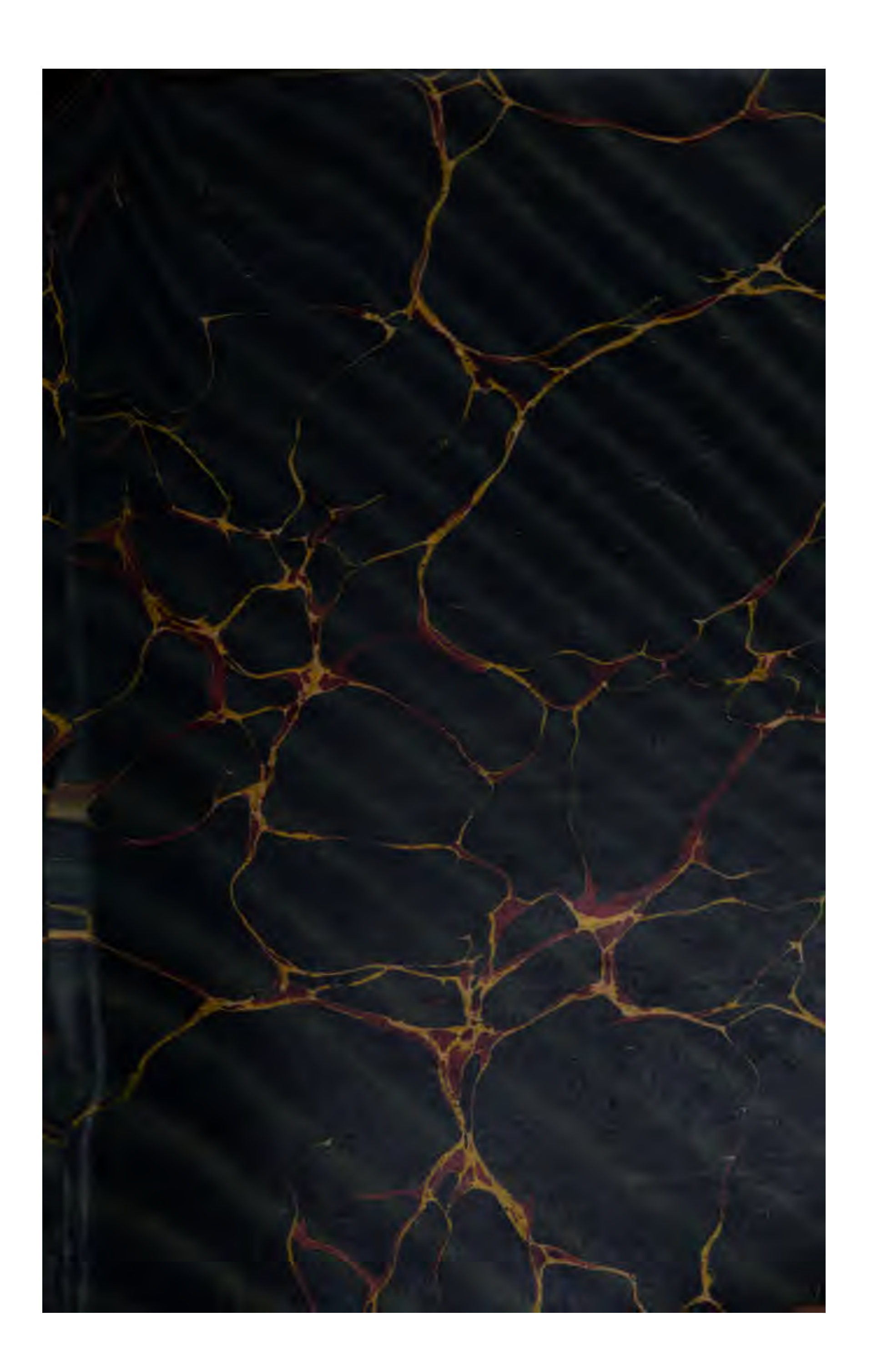




A 3 9015 00391 167 7
University of Michigan – BUHR


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



# LA MORALE
# DE KANT

BAR-LE-DUC. — IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE

# LA MORALE DE KANT

## ÉTUDE CRITIQUE

PAR

**André CRESSON**

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie au lycée d'Alençon

---

*Ouvrage couronné*
*par l'Académie des sciences morales et politiques*

---

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1897

# AVERTISSEMENT

Cet ouvrage a été écrit en 1895 à propos d'un concours de l'Académie des Sciences Morales et Politiques dont voici exactement le sujet : « Exposer et apprécier la Morale de Kant. En examiner les fondements et la valeur intrinsèque. Montrer en quoi elle ressemble à la morale stoïcienne et à la morale chrétienne et par où elle en diffère ».

Il y a deux grandes façons d'exposer et de discuter un système philosophique. L'une consiste à s'asservir entièrement au texte de son auteur en reliant entre elles une foule de citations. L'autre, à en dégager l'esprit en tenant compte autant de ses nécessités intérieures que de l'expression même qu'il a reçue. Toutes deux ont leurs avantages et leurs inconvénients. Nous avons préféré la seconde; car notre but a surtout été, d'une part, de faciliter la lecture si difficile des œuvres morales de Kant, en montrant le fil conduc-

teur qui permet de s'y retrouver, d'autre part, de mettre en garde contre le prestige de ses argumentations.

Nous tenons à remercier ici publiquement l'Académie de l'honneur qu'elle nous a fait en ne jugeant pas ce livre indigne d'une récompense. Nous avons, pour la publication, remanié en beaucoup d'endroits la forme de notre mémoire. Quant au fond, il est resté le même.

---

# LA MORALE DE KANT

## CHAPITRE PREMIER

### La forme de la vie morale.

« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse « toujours valoir en même temps comme principe de lé- « gislation universelle. »

Cette phrase obscure exprime une idée claire. Elle signifie : avant d'agir, demande-toi ce qui arriverait si l'on ordonnait à tout le monde de se conduire suivant le principe que tu mets en pratique par ton action, et si tout le monde obéissait. Ne fais jamais, alors, que ce que tout le monde peut faire, sans qu'il en résulte aucune absurdité. Précepte, suivant Kant, essentiel ; car il lui donne le nom de « Loi fondamentale de la Raison pure pratique » ; et, il fait, de son observation, la condition *sine qua non* de l'existence morale.

Ce précepte, Kant aurait pu le placer en tête de son système de Morale. Car il n'a guère besoin de démonstration, et, si l'on comprend bien le but de l'Éthique, on ne peut le

rejeter. C'est ce que prouve le plus simple examen des définitions courantes de ces deux choses : la science morale : la moralité.

Qu'est-ce, en effet, que la Morale? De l'avis unanime, — même de ceux qui en nient la possibilité, — c'est la science de la façon dont l'homme doit se conduire dans la vie : la science du bien, du mal et du devoir. Définition qui entraîne deux conséquences inévitables. La Morale est une science. Pour qu'elle existe, il faut donc que, comme toutes les sciences, elle contienne des lois. Elle est la science du devoir. Elle doit donc différer profondément de toutes les autres sciences, qui sont les sciences de ce qui est. Or, le caractère propre des lois, c'est leur universalité. Qu'elle exprime ce qui se passe ou ce qui devrait se passer, une proposition n'est une loi que si elle se donne comme l'expression d'une vérité générale. D'autre part, le caractère propre des devoirs est de faire connaître non ce qui est, mais ce qui devrait, ce qui doit être. La formule d'une loi morale doit donc contenir un ordre et l'affirmer sans restriction. Son rôle est d'indiquer ce qui doit être fait partout et toujours. C'est dire que, pour qu'une science morale existe, il faut qu'on puisse découvrir des devoirs qui s'imposent à tout être capable de moralité. La Morale ne sera pas, ou elle sera la science des obligations universelles.

Qu'est-ce, maintenant, que la moralité? Un acte a une valeur morale quand il est accompli, à la fois, suivant la lettre et suivant l'esprit de la science morale. Par exemple : est-il établi qu'il ne faut pas voler et qu'il faut s'en abstenir par respect pour les ordres de sa conscience? Bien agir, ce sera ne pas voler, et s'en abstenir par devoir. Autrement dit, la moralité d'une action se définit par sa conformité avec les conclusions de l'Éthique. Vivre moralement, c'est vivre à dessein ou instinctivement selon une conception scientifique de ce que la vie doit être; de sorte qu'il n'y a de moralité possible que s'il y a, auparavant,

une Morale possible, c'est-à-dire une science possible des lois du devoir.

Ces deux définitions indiscutables suffisent à rendre certain le précepte général de la morale Kantienne. Agir avec moralité, c'est, en effet, faire ce que tout être capable de moralité devrait faire, dans les circonstances où l'on se trouve. Car c'est se conduire conformément aux lois de la science morale; lois qui s'adressent à tous ceux qui peuvent leur obéir. C'est donc s'élever au-dessus de la vie individuelle. C'est atteindre à l'impersonnalité. C'est être ce que tous ceux qui le peuvent devraient être. Et ceci met bien en lumière l'excellence de la formule dans laquelle Kant résume la condition suprême de la vie morale. Car si ce qui fait la moralité d'un acte, c'est sa conformité aux lois de l'Éthique, si, d'autre part, un acte ne peut être conforme à ces lois qu'à la condition de pouvoir être ordonné à tous les hommes, pour savoir si une action est ou n'est pas moralement valable, il suffit de se demander si elle peut être prescrite universellement.

La loi fondamentale de la Raison pure pratique contient donc bien une vérité limpide. Il suffit, pour être forcé d'en admettre la valeur, d'entendre le sens des deux mots de Morale et de moralité. Mais, par cela même, prise à part et considérée dans son fond, elle n'est pas particulière à la morale de Kant. Tout moraliste pourrait, aussi bien que notre auteur, en faire la base de sa propre doctrine. Lequel, en effet, éviterait de dire à l'être capable de moralité : « Agis comme tous les êtres capables de moralité devraient agir? » Or c'est là le sens du précepte de Kant. Aussi, de la célèbre formule que nous venons de citer, la forme seule appartient-elle bien à Kant. Son fond est à tout le monde. Il n'est pas un moraliste qui pourrait sérieusement refuser de l'accepter. Ce n'est donc pas par elle que Kant est Kant, mais par le sens très spécial qu'elle prend chez lui.

Où l'originalité de Kant se montre en plein, c'est, en effet, lorsqu'il s'agit de mettre quelque chose de précis sous cette formule infiniment générale. Un être agira bien quand il fera ce que devraient faire tous les être capables de moralité. Rien de mieux. Mais quand fera-t-il donc ce que tous ceux-ci devraient faire? Comment faut-il qu'il agisse pour agir comme tous devraient agir? Quelle orientation doit prendre sa conduite particulière pour être l'image de ce que devrait être la conduite universelle? Ici commence la difficulté. Ici les moralistes tombent en désaccord. L'être capable de moralité peut-il, en se proposant de se procurer le bonheur, plus généralement, en cherchant à conquérir un objet, vivre la vie que tous devraient vivre? Doit-il, au contraire, pour mener une existence vraiment morale, diriger sa conduite d'une tout autre façon? — Problème obscur, celui-ci, et délicat, qu'il faut résoudre si l'on veut donner un sens intelligible à la formule de Kant. Problème dont la solution préjuge de toutes les conclusions de la Morale. Problème éternellement posé, jusqu'ici toujours discuté. Car il est celui-ci. Quelle est l'essence de la moralité? Quelle est la forme de la vie morale?

Ce problème, les philosophes antérieurs à Kant en ont cherché la solution, les uns, dans la construction d'une théologie rationnelle, tendant à justifier une morale de la transcendance, les autres, dans une étude approfondie des tendances originelles et radicales de la nature humaine, visant à justifier une morale de l'immanence.

Suivre les premiers dans la voie qu'ils avaient prise, c'est ce que Kant ne pouvait en aucune manière. Parmi les théologiens, beaucoup, en effet, se contentent de faire appel à l'autorité des livres saints pour justifier leur conception morale; — et il ne peut être question de cette méthode dans un système proprement philosophique. Quant aux autres, qui prétendent fonder la Morale sur une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu et

de l'immortalité de l'âme, Kant, après sa Critique de la Raison pure spéculative, ne pouvait se rallier à eux. En limitant l'usage possible des catégories de l'entendement au seul phénomène, en prouvant que toute psychologie rationnelle cache un paralogisme inévitable, que toute démonstration de l'existence de Dieu se réduit, en dernière analyse, à un simple sophisme, Kant coupe, en effet, ses ailes à la raison ; il lui défend à jamais de chercher la justification d'une morale théologique de la transcendance. Entre les dogmatiques partisans de l'optimisme Leibnitzo-Wolfien et lui, il n'y a pas d'accord possible. De ce côté, la question morale est donc toute tranchée pour Kant, lorsqu'il l'aborde. Après la Critique de la Raison pure, sa morale ne peut être une morale dogmatique de la transcendance.

Mais Kant ne pouvait-il pas se rallier aux doctrines naturalistes de la Morale? aborder le problème de la conduite avec la même méthode qui fut celle de presque toute l'antiquité? L'homme, d'après le naturalisme, naît avec une essence définie, des tendances innées, des désirs inévitables. Cette essence, il peut en prendre connaissance, comme on prend connaissance d'un fait. Il peut pénétrer au fond de ses désirs, comprendre pour quoi il est né, quel est le but de ses tendances premières. Il peut ainsi savoir où le porte sa nature et la suivre. Deux questions, et deux seulement, se posent donc au moraliste. Il doit, d'abord, éclairer l'homme sur la fin à laquelle il tend par essence. Il doit, ensuite, lui faire comprendre par quels moyens il peut, sinon arriver à cette fin, du moins s'en rapprocher indéfiniment. Quel est le Bien? Quels sont les moyens d'aller au Bien, c'est-à-dire quel est le Devoir? Voilà les problèmes qui, dans la conception naturaliste de la Morale, doivent successivement être résolus. Ces problèmes, Kant ne pouvait-il pas, ne devait-il pas se les poser à son tour?

C'est là ce qu'il n'a pas voulu. Rien dans sa Critique de

la Raison pure ne lui interdisait cette méthode. Mais, pour lui, le problème moral ne saurait être résolu par les procédés des naturalistes. Il y a lieu de changer de fond en comble la méthode de la Morale. En aborder les problèmes comme on l'a fait jusqu'à lui, c'est se préparer un insuccès certain.

Les moralistes naturalistes se classent, en effet, selon Kant, en deux grandes écoles, les seules possibles. Les uns, les eudémonistes, ont cru trouver dans le bonheur le but de la vie, et ils en ont fait le bien suprême. Les autres ont pensé que la fin de l'existence différait du bonheur. Ils ont conçu un Bien en soi, une Perfection absolue pour la recherche desquels l'homme était, soi-disant, venu au monde. Les uns et les autres ont alors cherché les moyens.d'atteindre au bonheur ou au bien. Ils ont échoué, et cela ne pouvait manquer.

Les lois de la Morale, en effet, ne peuvent être, comme toutes les lois, qu'universelles. Or, si l'on essaye de fonder l'Éthique sur ce qu'il appelle un principe matériel de la conduite, autrement dit, si l'on essaye de définir le Bien avant le Devoir, on se met, selon Kant, dans l'impossibilité absolue de découvrir des lois morales, des ordres qu'on puisse exprimer sous une forme universelle.

Dira-t-on, d'abord, avec les partisans de l'eudémonisme que l'homme tend, par essence, à produire le bonheur : un état fait de plaisirs présents et de peines absentes? On ne se trompera pas alors sur la fin que poursuit effectivement la volonté. Conquérir le bonheur, c'est, en effet, Kant le dit textuellement (1), le désir inévitable de tout être raisonnable, mais fini. On aura donc résolu l'une des deux questions dont la solution est nécessaire à l'établissement d'une morale eudémoniste. Mais se propose-t-on, avec l'eudémoniste, de résoudre son second problème? Prétend-on découvrir les moyens constants et généraux

(1) *Critique de la Raison pratique* (traduction Picavet, p. 39).

de produire le bonheur? On se pose, alors, en réalité, une question insoluble; car le bonheur est fait de plaisirs conquis et de peines évitées. Les plaisirs et les peines dépendent, d'ailleurs, de la sensibilité; celle-ci est tout individuelle. Par suite, ce qui aura causé du plaisir à une personne ne sera pas nécessairement capable d'en causer à une autre. On ne pourra donc jamais dire d'une façon universelle (1) : « Telle action conduit au bonheur. Par conséquent, elle est bonne ». En somme, il est bien vrai que l'homme aspire au bonheur. Mais il est vrai aussi qu'il n'y a pas d'objet dont la présence cause du plaisir ou évite de la peine partout et toujours. On ne peut donc tirer de cette proposition un système de conduite ayant une valeur universelle. Si l'eudémonisme a bien compris quelle est la fin inévitable pour la volonté humaine, il s'est trompé quand il a cru possible une science des moyens de procurer cette fin. Il n'y a pas de moyens constants et généraux de produire le bonheur. Il n'y a donc pas de morale possible du bonheur.

Dira-t-on, au contraire, avec les partisans de la morale du Bien, que la nature humaine tend à la production d'autre chose que le bonheur? Déterminera-t-on *a priori*, quel est l'objet qu'elle aspire ainsi à réaliser? Sans doute, alors, il n'y aura rien d'absurde à supposer que des moyens constants et généraux puissent produire cet objet. Les morales de la perfection ne seront donc pas fausses pour la même raison qui rend faux tout eudémonisme, quel qu'il soit. Mais est-il vrai que l'homme tende à autre chose qu'au bonheur? Est-il vrai que nous puissions aimer un objet pour lui-même? — C'est là, répond Kant, une erreur profonde. La tendance, le désir ne sont possibles que si l'on attend de la présence de l'objet qu'on désire une satisfaction. Si l'on n'espère pas qu'un objet causera du

(1) *Critique de la Raison pratique,* Théorèmes I et II (Picavet, p. 31 sqq.).

partout et toujours ; ou, s'il en est un, les moyens qui le procureraient à l'un ne le procureraient pas à l'autre. On ne peut chercher un objet que comme individu ; et agir en individu, c'est, nous l'avons vu, rester en dehors de la moralité. La vie morale ne peut être que la vie impersonnelle. Comment mènerait-on donc jamais une vie morale en vivant suivant un principe matériel de conduite? La conception naturaliste de la moralité doit, par suite, céder la place à une conception toute différente, peut-être même tout opposée.

Ce sont là, selon Kant, des conclusions inévitables. Et elles lui apparaissent avec tant de clarté qu'il s'étonne du succès si longtemps obtenu par ce qu'il appelle les morales matérielles. Toutes sont fausses. Mais il y en a, parmi elles, que tout condamne avec une si parfaite évidence que, seules, les spéculations embrouillées de certaines philosophies leur conservent une apparente vraisemblance.

Quelle doctrine, par exemple, peut être plus opposée à la véritable idée de la moralité que cet eudémonisme dont on ne saurait s'expliquer la popularité? La conscience universelle le réprouve ; mieux encore ; personne ne juge de la valeur des actes par le bonheur qu'ils peuvent procurer. Trouveriez-vous bonne, pour un homme à qui vous voudriez confier votre fortune, une recommandation comme celle-ci : « Cet homme s'entend merveilleusement à se procurer par tous les moyens possibles, ce qui peut lui être agréable » ? Cependant, son intelligence dans la recherche du bonheur serait, si l'eudémonisme était le vrai, la meilleure garantie de sa moralité. Jugeriez-vous que le coupable méritât une punition, si sa faute était d'avoir manqué d'intelligence dans la poursuite du bonheur? Il serait assez puni, puisqu'il ne serait pas heureux. Cependant, la culpabilité ne peut être, dans l'eudémonisme, que le résultat d'une erreur commise dans la recherche du bonheur, erreur qui le fait manquer. — Et si vous jugez le premier de ces deux hommes mal recommandé, le second,

digne d'une punition, c'est donc que vous ne jugez pas de la moralité d'un acte en vous demandant en quoi il contribue à la production du bonheur. C'est que vous avez, de la vie morale, une idée différente, opposée même à celle de la vie heureuse. — Et cela est bien heureux pour l'humanité. Car, si la conquête du bonheur pouvait, seule, produire la moralité, si l'homme n'était bon qu'en étant heureux, quelle puissante intelligence ne faudrait-il pas avoir pour s'élever à la vie morale? Ils seraient rares, ceux qui pourraient comprendre comment il faut vivre. La moralité serait le privilège exclusif de quelques-uns. Et, d'ailleurs, comment le moraliste pourrait-il commander à l'homme au nom du bonheur? — On n'ordonne pas à un être de faire ce qu'il veut lui-même. Les impératifs moraux, dans un eudémonisme, n'auraient donc pas leur raison d'être. — Comment, d'autre part, pourrait-il expliquer le remords que nous éprouvons, en agissant mal? Si nous ne devions chercher que le bonheur, le regret seul pourrait soulever notre âme quand nous l'avons manqué. — Toutes preuves secondaires qui se groupent autour de la première; elles achèvent de démontrer que non seulement l'eudémonisme est incapable de découvrir des lois morales, mais encore il soutient un paradoxe insoutenable, en faisant du bonheur, le critère de la vertu (1).

Que l'eudémonisme n'aille pas, d'ailleurs, se dissimuler sous la forme de la doctrine du sentiment moral. Il n'y est pas plus heureux. Non pas, dit Kant, qu'il n'y ait certains plaisirs qui, chez certains êtres, accompagnent l'exercice de la vertu. Mais, selon cette doctrine, on reconnaît qu'un acte est conforme au devoir quand on sait que son accomplissement entraînera une satisfaction morale. D'autre part, pour éprouver une satisfaction morale, il faut savoir que l'acte qu'on accomplit est conforme au devoir. La doctrine du sentiment moral tourne donc dans

(1) *Critique de la Raison pratique*, scolie II (Picavet, p. 58 sqq.).

un cercle vicieux. Nous n'y pouvons connaître le devoir que par une satisfaction que nous ne pourrions éprouver si nous ne le connaissions pas déjà. Il faut être honnête homme et se savoir honnête pour jouir de son honnêteté. Mais cela n'est possible que si l'on a dans l'esprit une idée de l'honnête distincte de l'idée de la satisfaction morale (1).

Rien de plus singulier donc, que le succès de l'eudémonisme sous toutes ses formes. Car l'eudémonisme est, de toutes les théories morales, la plus paradoxale, puisque nous jugeons sans cesse du bien et du mal, à l'aide d'une idée de l'honnête opposée à celle du bonheur. Et cependant, les morales du Bien, pour être plus élevées que l'eudémonisme, sont plus éloignées encore que lui de la vérité puisqu'elles se trompent, même quand il s'agit de découvrir le but naturel de la vie humaine et attribuent à l'homme autre chose que le désir constant du bonheur.

Il faut donc bien, une fois pour toutes, renoncer à l'idée naturaliste de la moralité. La science de la nature humaine n'est pas moins impuissante que la théologie devant le problème de la conduite. Une seule alternative reste donc : ou il n'y a pas de morale possible, ni par suite, de moralité ; ou l'une et l'autre doivent être toutes différentes de ce qu'on les a crues jusqu'à Kant. Les vieilles méthodes se sont usées en restant stériles. Pour être un moraliste, il faut être un novateur. C'est ce que Kant s'est proposé d'être. Il a cherché une voie nouvelle pour découvrir une définition scientifique de la moralité.

Consacrer notre vie à la recherche d'un objet, cela ne peut être vivre comme nous le devrions. Quand donc, en agissant, ferons-nous ce que devraient faire tous les êtres capables de moralité ?

(1) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 65). — Cf. *Doctrine de la vertu* (trad. Barni, p. 6 sqq.).

Kant a cru le découvrir en examinant quels sont les différents modes de détermination possibles.

Lorsqu'un être conçoit un acte à faire, deux choses, et deux seulement peuvent influer sur sa décision et l'amener à l'accomplir. Un acte est, en effet, toujours conçu avec une *matière* et avec une *forme*. Une matière : lorsque je pense, par exemple, que je pourrais aller me promener, la promenade est la matière de l'acte possible que je conçois. Une forme : lorsque je pense, par exemple, que, si je le voulais, je pourrais aller me promener, je pense à la matière d'un acte comme conditionnée par une autre matière, et c'est ce rapport du conditionné à ce qui le conditionne qu'exprime la forme hypothétique suivant laquelle j'énonce l'acte que j'ai conçu. On doit donc pouvoir se déterminer à agir en tenant compte plus spécialement soit de la matière, soit de la forme de l'acte que l'on conçoit comme possible. D'autre part, on ne saurait s'y déterminer que par l'examen de cette matière ou de cette forme. Car, dans la conception d'un acte comme possible, il n'y a rien de plus.

En fait, les décisions sont toujours prises de l'une ou de l'autre de ces deux façons. Quand nous accomplissons un acte, c'est toujours ou parce que nous considérons comme bons les résultats qu'il nous procurera, ou parce que nous avons l'idée que nous devons le faire, quels que soient ses résultats. Dans le premier cas, ce qui nous détermine à l'action, c'est le désir de produire un certain objet dont la réalisation est subordonnée à certaines conditions. Dans le second cas, nous nous déterminons à l'action sans nous préoccuper de l'objet qu'elle aura pour effet de produire, mais en considérant simplement l'ordre qui nous est donné de l'accomplir. Dans le premier cas, nous agissons sous l'empire d'un principe *matériel*, puisque, si nous nous déterminons, c'est pour produire une certaine *matière*, un certain objet. Dans le second cas, l'acte est accompli sous l'empire d'un principe *formel*,

puisque, si nous nous déterminons, c'est à cause de la façon dont nous concevons l'acte à faire; autrement dit, à cause de la *forme* de l'acte conçu (1).

Or, si une action peut être accomplie en raison de sa matière ou de sa forme, et si elle ne peut l'être qu'en raison de l'une ou de l'autre, il suffit de se rappeler ce que Kant dit des morales matérielles pour apercevoir aussitôt quels seront, selon lui, les seuls actes qui pourront avoir une valeur morale. Tant qu'on agit pour se procurer un objet, on reste, selon Kant, en dehors de la moralité. Une action dominée par un principe matériel ne peut être considérée comme bonne. Seule donc l'action aura une signification morale qui sera accomplie, en raison non pas de sa matière, mais de la forme sous laquelle elle sera conçue. Un acte ne vaudra qu'en raison du principe formel qui le dominera. Car agir pour se procurer un objet, c'est être en dehors de la moralité. Or si une action n'est pas faite en vue de la matière, de l'objet qu'elle produit, elle ne peut l'être qu'en raison de la forme sous laquelle elle est conçue par l'agent (2).

Premier résultat positif pour une définition de la moralité. L'action morale ne peut être que l'action faite en raison de la forme sous laquelle elle est conçue, abstraction faite de tout examen de ses résultats.

Mais, ainsi formulée, la définition de l'acte moral est encore insuffisante. Il y a, en effet, plusieurs formes sous lesquelles une action à accomplir peut se présenter à l'esprit. Kant en distingue deux. La forme hypothétique et la forme catégorique. Nous pouvons nous dire à nous-mêmes : « Si tu veux ceci, fais cela », ou « Fais cela », tout simplement et sans condition. Un acte aura-t-il donc une valeur morale s'il est accompli indifféremment en raison de la forme hypothétique ou de la forme catégorique sous

(1) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 27 sqq.).
(2) *Critique de la Raison pratique*, Th. III (Picavet, p. 43).

laquelle il est conçu ? Cette question s'impose, mais sa solution est facile. On ne saurait, en effet, se déterminer à accomplir une action conçue sous une forme hypothétique à cause de cette forme hypothétique elle-même. Je me dis : « Si tu veux ceci, fais cela ». Sans doute, je me prescris bien ainsi de « faire cela ». Mais je ne me le prescris qu'à une condition : que « je voudrai ceci ». Et ce n'est que si « je veux ceci » que je devrai et que je pourrai me décider à « faire cela ». D'une façon plus générale, quand un acte à faire est conçu comme conditionnel, ce n'est que si je veux produire la matière de sa condition que je pourrai vouloir l'accomplir. Un acte conçu sous une forme hypothétique se présente comme un acte qu'on ne doit exécuter, que si l'on veut quelque chose qui dépend de sa production. D'où cette conséquence : on ne saurait accomplir un acte présenté sous condition, à cause de la forme hypothétique sous laquelle il se présente. Il faut, pour qu'on s'y décide, qu'on veuille positivement l'objet, la matière, qui résultera de son exécution. Mais alors, le problème qui se posait est tout tranché. Car si, d'une part, pour agir moralement il faut se déterminer par l'idée de la forme et non par celle de la matière de l'acte qu'on conçoit, si, en second lieu, on ne peut se déterminer par l'idée de la forme d'un acte conçu comme hypothétiquement nécessaire, si, enfin, il n'y a que deux formes d'actions concevables, la forme hypothétique et la forme catégorique, pour qu'un être agisse avec moralité, il faut qu'il lui soit ordonné catégoriquement quelque chose et qu'il obéisse à l'ordre donné avec un parfait esprit de soumission. Seule, peut être morale la volonté soumise, la volonté disciplinée qui se plie devant l'ordre parce qu'il est l'ordre et sans se demander pourquoi il est ordre. La moralité dépend de l'esprit avec lequel un acte est accompli plus encore que de la nature de l'acte accompli lui-même. L'intention, l'idée qui préside à l'action fait toute sa valeur morale. C'est elle qui lui communique sa bonté. — Pro-

positions capitales, qui résument en elles tout l'esprit de la morale de Kant. Propositions qui permettent, en même temps, de donner une précision plus grande à la définition de la moralité.

Que sera, en effet, une bonne action, étant donné ces principes? Celle qui sera conforme à un ordre, uniquement en raison du caractère catégorique de cet ordre. Que sera une bonne volonté? cette bonne volonté dont Kant fait un si pompeux éloge (1)? Celle qui ne se préoccupera, dans ses décisions, que du caractère catégorique des ordres qu'elle recevra. Le bien sera de faire son devoir et non le devoir de chercher le bien. Il faut renverser l'ordre que suivent les morales matérielles. On trouve alors une conception de la vie morale toute différente de la leur. Lorsqu'on ne cherche aucun objet, en agissant, on peut vivre comme devrait le faire tout être capable de moralité. La science morale reste donc possible, selon Kant, même une fois rejetées toutes les formules de la moralité admises jusqu'à lui. Il en pose les fondements sur les ruines des systèmes qui ont précédé le sien.

Ainsi, l'idée que Kant se fait positivement de la moralité commence à se dégager. Nous sommes loin pourtant de l'avoir encore épuisée.

Des théorèmes établis jusqu'ici, résultent, en effet, deux corollaires d'une importance capitale. L'un concerne la distinction de la moralité et de la légalité. L'autre se rapporte à la nature métaphysique de la bonne volonté elle-même.

Soit, d'abord, une action qui se présente à l'esprit comme un ordre catégorique. Supposons que cette action puisse, si je l'exécute, m'être utile à quelque chose. Je pourrai donc l'accomplir de deux façons différentes. Ou

(1) *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (trad. Barni, p. 13).

bien, m'étant demandé si, en obéissant à l'ordre que je reçois, je me procurerai une satisfaction et ayant conçu que cette satisfaction sera le résultat de mon obéissance, je me conformerai à l'ordre de ma conscience pour me la procurer. Ou bien, considérant simplement, dans l'ordre qui m'est donné, le caractère catégorique qu'il revêt, sans autre examen, j'obéirai pour obéir et à cause de ce caractère catégorique lui-même. Dans le premier cas, j'agirai comme ces chrétiens qui ne font le bien que pour gagner le ciel, et qui, s'ils étaient convaincus que Dieu n'existe pas, se hâteraient de faire le mal. Dans le second, j'agirai comme un soldat qui obéit parce qu'il sait qu'il doit obéir, sans murmurer, sans hésiter, et sans même essayer de comprendre le but de celui qui lui donne l'ordre et qui se sert de lui comme d'un moyen. Et, dans les deux cas, ce sera le même acte que j'accomplirai; la matière de ma conduite sera toujours celle de l'ordre que je reçois. Je ferai, dans l'espace et dans le temps, la même série de mouvements. Mais, dans les deux cas, l'acte n'aura pas, selon Kant, la même valeur. Mon obéissance à l'ordre vient-elle de l'espérance d'un avantage qu'elle pourra me procurer? Sans doute, alors, il serait excessif de considérer ma conduite comme mauvaise. Je ne ferai pas autre chose que ce que je devrais faire. Mais on ne pourra pas du tout dire qu'elle soit bonne. En quoi serait-elle méritoire? Qu'y a-t-il de mérite à se procurer ce qui plaît? Où est ici l'effort, le sacrifice? Il faudra donc, à côté de l'immoralité et de la moralité, reconnaître l'existence d'une façon d'agir qu'on ne saurait ni louer ni blâmer. Kant appelle cette espèce de conduite une conduite *légale*, c'est-à-dire conforme à la loi; il l'oppose, à la fois, à la moralité et à l'immoralité.

Et c'est là, dans son système, une conséquence très-logique. Ce qui fait la valeur d'un acte, c'est, pour lui, nous venons de le voir, l'intention qui préside à son exécution. En elles-mêmes, l'action et ses conséquences sont

donc de peu d'importance. Ce qui importe, c'est l'esprit de soumission avec lequel l'agent agit. Se conformer au devoir sans agir par devoir, c'est donc assurément ne pas faire le mal. Ce n'est pas faire le bien. C'est accomplir une action moralement nulle. — De là, l'attitude si souvent incriminée que Kant a prise contre ce qu'on appelle les bons sentiments. On ne saurait le nier : à la longue et par l'exercice de la vertu, certains sentiments de plaisir s'attachent à l'exécution du devoir, certains sentiments de peine se lient à la faute commise. A force de faire le bien, nous nous intéressons à lui. Kant est le premier à le reconnaître. Mais malheur à qui cesserait de faire son devoir parce qu'il est son devoir. Malheur à qui se laisserait aller à jouir de son accomplissement, à ne plus obéir à sa conscience que pour la satisfaction qu'il en attendrait. Celui-là, quelle qu'ait été sa valeur morale, sortirait aussitôt de la moralité. Si une morale matérielle avait été possible, le vrai saint eût été cet homme jouissant de sa propre vertu. Toute morale matérielle est impossible. L'être fini vraiment vertueux n'est plus dès lors celui qui prend plaisir à la vertu, celui dont la vie s'écoule sans efforts et sans tentations. C'est l'être cruellement tenté et victorieux cependant par force de caractère, par tension de la volonté. La vertu n'est pas l'éclosion de la nature. Elle est une conquête sur la nature. A la moralité, il faut l'héroïsme. La vertu véritable est la vertu souffrante d'être vertu. « Faire le bien non par inclination, mais par devoir, c'est là qu'éclate la valeur morale du caractère ». Conséquence du système de Kant qui peut paraître singulière, mais qui est inévitable. Kant l'accepte avec une logique parfaite. Et c'est lui faire tort d'essayer comme on l'a parfois tenté, d'atténuer, dans sa philosophie, cette partie qui lui est absolument essentielle. Du moment que l'esprit qui préside à l'exécution d'un acte peut seul lui communiquer un caractère moral, la distinction de la moralité et de la légalité devient, en effet, nécessaire. L'at-

ténuer, c'est méconnaître une des pièces les plus essentielles du système tout entier (1).

La moralité ne va donc pas en somme sans la volonté d'être moral; elle réside dans l'effort de cette volonté même. Par suite, deux êtres pourraient mener, en apparence, identiquement la même vie, en étant, l'un constamment moral, l'autre constamment en dehors de la moralité. C'est la raison pour laquelle la volonté se dirige comme elle le fait, qui donne sa valeur à l'acte qu'elle accomplit.

Cette constatation nous amène à notre second corollaire. Car, si c'est la façon dont la volonté se détermine qui communique sa moralité à l'acte qu'elle accomplit, pour avoir le dernier mot sur la nature de l'action morale, il faut donc savoir ce qu'est, en elle-même, la volonté quand elle est bonne.

Or, un acte n'a de valeur morale que si la volonté qui l'accomplit s'y détermine en raison de la forme catégorique sous laquelle elle le conçoit, abstraction faite de sa matière. Autrement dit, une volonté n'est bonne que lorsqu'elle agit en dehors de toute inclination et se conforme aux ordres du devoir, uniquement parce qu'elle se les représente comme des ordres. Pour savoir ce qu'est une bonne volonté, il faut donc se demander ce que ne peut manquer d'être une volonté qui agit sans autre motif d'action que la représentation du devoir comme devoir. Cette question, Kant se l'est posée. Pour que l'idée abstraite d'un ordre catégorique puisse suffire à déterminer une volonté à s'y conformer, il faut, selon lui, qu'elle soit libre. Autrement dit, une volonté ne peut *devenir* une bonne volonté que si elle est capable de se donner sa loi à elle-même, si elle est *autonome;* elle *n'est*, d'autre part, une bonne volonté que lorsqu'elle se la donne.

C'est ce que Kant essaye de démontrer dans deux théorèmes réciproques.

(1) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 127 sqq.).

D'abord, une volonté ne saurait se déterminer par la considération d'une forme que si elle est libre. On ne se représente pas, en effet, une forme par la sensibilité, mais par la raison. On ne la sent pas; on la pense; on en a l'idée. Or, cela seul peut agir sur la sensibilité et provoquer le désir qui est représenté par elle. Une idée abstraite ne saurait, par suite, entraîner une inclination. On ne peut désirer à cause d'une forme conçue. Dès lors, lorsqu'elle se détermine à agir en raison de la forme d'un acte conçu, la volonté ne le fait pas sous l'empire d'un motif sensible. Elle n'est pas déterminée à l'action qu'elle accomplit. Elle l'accomplit pourtant. Il faut donc qu'elle s'y détermine d'elle-même. Pour cela, il faut qu'elle soit capable de se porter d'elle-même à l'action, de s'imposer à elle-même la loi en vertu de laquelle elle agit. Autrement dit, il faut qu'elle soit autonome, qu'elle soit libre. Bien agir, c'est agir librement. Pour pouvoir bien agir, il faut donc que la volonté soit douée de liberté.

Réciproquement, une volonté supposée libre ne peut se déterminer, en conservant sa liberté, que par l'idée d'une forme. Tout être qui se représente un objet se le représente, en effet, sous une forme sensible. Il éprouve, par suite, par rapport à lui, des impressions de la sensibilité. Ces impressions excitent ses désirs. Il n'agit donc et ne peut jamais agir par rapport à un objet que sous l'empire de ses inclinations, sous l'empire de motifs déterminants. Un être ne saurait donc, à la fois, vouloir un objet et rester libre en le voulant. A le supposer libre et agissant librement, il faut donc le supposer comme se déterminant par l'idée abstraite du devoir. Une volonté libre ne peut donc être qu'une volonté soumise au devoir parce qu'il est devoir, tout comme une volonté soumise au devoir ne peut être qu'une volonté libre (1).

(1) *Critique de la Raison pratique*, problèmes I et II (Picavet, p. 46).

Voici donc un nouveau et dernier pas fait vers la connaissance véritable de la vie morale. La distinction de la moralité et de la légalité nous montrait, dans la volonté, le véritable organe de la moralité. A présent, nous savons plus encore. Qu'est-ce, en effet, dans le Kantisme, qu'une volonté capable de moralité? C'est une volonté libre. Car c'est une volonté qui doit pouvoir se déterminer par l'idée de la forme catégorique du devoir. Qu'est-ce, d'autre part, qu'une volonté effectivement morale? C'est une volonté qui agit librement. Car c'est une volonté qui se détermine à agir parce qu'un ordre lui est donné, et sans autre motif que l'idée de cet ordre. L'*autonomie* de la volonté nous apparaît maintenant comme la vraie, comme l'unique raison de la moralité de ses actes. Une volonté agissant sous l'empire de motifs extérieurs, avec l'idée de produire quelque chose qui l'intéresse, d'un mot, une volonté *hétéronome* est sinon immorale, du moins hors de la moralité. Agir bien, c'est faire ce qu'on s'impose à soi-même et ne rien faire d'autre; c'est se représenter constamment le devoir, la loi morale et se forcer soi-même à exécuter ses prescriptions parce qu'elles sont prescriptions; c'est se contraindre soi-même à adopter une règle de vie qui puisse être une règle universelle; c'est se faire, par un acte d'une souveraine liberté, l'esclave du devoir. Et agir ainsi, c'est agir par raison. Car, dans les décisions libres de la volonté libre, aucun motif sensible n'intervient. D'autre part, ces décisions tendent à faire vivre par l'individu la vie qui devrait être la vie universelle. Or l'idée de l'universalité est une idée rationnelle. Aussi la volonté capable de moralité peut-elle justement porter le nom de Raison pratique (1). La vie morale ne peut être rien d'au-

(1) Cf. *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (Barni, p. 44). « Il n'y a que les êtres raisonnables qui aient la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes, ou qui aient une volonté. Puisque la Raison est indispensable pour dériver les actions des lois, la volonté n'est autre chose que la Raison pratique ».

tre que la vie rationnelle. C'est pourquoi Kant s'incline devant cette bonne volonté qui est la volonté libre. Elle seule peut donner à l'être un prix et un mérite. Elle est la source de toute dignité. Par elle, l'être qui la possède sort de la nature. Sa splendeur éblouit. Sa puissance étonne. Elle seule met l'esprit en contact avec l'infini. La Morale peut se résumer en ce seul mot : « Fais usage de ta liberté ».

Mais alors, quel sentiment devra inspirer la loi morale à l'être fini capable de moralité? Un seul peut être légitime : le respect. Hors le respect, tout sentiment naît, en effet, de la sensibilité. L'amour vient du plaisir que nous attendons des êtres et des choses. Agir par amour pour la loi morale, ce serait donc attendre du plaisir de son obéissance à cette loi. Ce serait, par suite, sinon agir mal, du moins ne pas agir bien. Mais le respect n'est pas un sentiment comme les autres. Ses sources sont dans la raison, non dans le cœur. Il est le fruit d'une humiliation légitime. Tout être tend à s'estimer lui-même. La représentation de la loi morale lui prouve qu'il n'est en droit de le faire qu'après lui avoir obéi. Elle rabaisse sa présomption. Elle exige de lui une attitude soumise. Par là, le respect apparaît comme issu non d'un plaisir sensible, mais de la représentation rationnelle de la loi. Et cela est si vrai qu'il n'est pas un sentiment agréable. On ne s'y laisse aller qu'avec peine et comme à contre-cœur. C'est qu'il est fait de la comparaison cruelle entre ce qu'on devrait faire, ce qu'on voit parfois faire aux autres et ce qu'on fait. Source d'une humiliation inévitable imposée par la raison elle-même! Source d'un sentiment qui, par suite, accompagnera toujours la représentation de la loi morale chez tout être qui ne sera pas saint par nature, c'est-à-dire chez tout être raisonnable, mais fini (1).

Ainsi, la moralité de l'acte se définit, en dernière ana-

(1) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 134 sqq.).

lyse, par la liberté et par le respect qui président à son accomplissement. « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose (1) ». Moralité et liberté sont synonymes. Seule, l'action autonome, c'est-à-dire l'action faite par respect pour la loi morale est méritoire. Car seul est autonome l'acte accompli pour obéir à un ordre catégorique à cause de sa forme catégorique elle-même.

On comprend, dès lors, quel est, chez Kant, le sens caché de la formule célèbre que nous citions au début.
« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle ». Cela veut dire d'abord : « Agis comme tous les êtres capables de moralité devraient agir. Sois, non pas *un* être capable de moralité, mais *cet* être même. Que ta vie soit la parfaite image de l'existence morale ». — « Mais, demandes-tu, comment dois-je vivre pour vivre ainsi? » — « Jamais tu ne vivras ainsi tant que tu ne vivras que pour satisfaire ta sensibilité, pour conquérir des objets. Car ce qui te satisfait peut fort bien ne satisfaire que toi. Pour mener une vie morale, il faut que tu te préoccupes de toute autre chose. Considère ta nature comme une ennemie. Elle te pousse à te procurer le bonheur par tous les moyens possibles. Méprise ses sollicitations. Écarte-toi du chemin qu'elle te trace. Un acte n'est pas bon par ce qu'il peut te procurer. Par lui-même, il n'est, la plupart du temps, ni bon ni mauvais. C'est toi qui peux le rendre moral ou immoral. Tout dépend de l'esprit avec lequel tu l'accomplis. Sache considérer, avant tout, dans l'action qui t'est proposée, la forme avec laquelle elle se présente à ton esprit. Demande-toi si la faire est un devoir. Si elle se donne comme un ordre catégorique, que rien au monde ne t'em-

(1) *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (Barni, p. 99).

pêche de l'exécuter. Sois libre d'une liberté absolue. Fais-toi une règle d'obéir en tout à la loi morale, dût ton obéissance briser ton propre bonheur. Peut-être le combat sera-t-il violent. Peut-être te déchireras-tu toi-même dans la lutte. Ne fléchis pas. Tends tous les ressorts de ta volonté. Que l'idée abstraite du devoir soit, sans cesse, présente à ton esprit et que la conception de ce qu'il faut faire domine toutes tes décisions. A ce prix et à ce prix seulement, tu seras sage, tu seras bon. La route de la vertu est rude. Sa rudesse fait le mérite de celui qui la gravit. « La vertu est une conquête de la volonté sur la nature » (1). Sache combattre et sache vaincre. Le reste importe peu. Tout est là ».

Voilà ce que signifie la formule de Kant. Et si elle signifie cela, c'est que, selon lui, il est impossible, en cherchant un objet, de vivre comme devrait vivre tout être capable de moralité. Il ne se le dissimule pas, d'ailleurs, peut-être n'y a-t-il jamais eu d'être qui ait vécu moralement; peut-être n'y en aura-t-il jamais. Peut-être même une action morale est-elle tout à fait impossible; car nous ne savons pas encore s'il y a des êtres libres; or, seuls, des êtres libres pourraient agir avec moralité. Il n'en reste pas moins vrai que, selon Kant, s'il y a une action morale, ce sera l'action d'une volonté autonome, action faite par respect pour la forme catégorique d'un ordre, action dont seront exclus tout égoïsme, tout intérêt, toute recherche matérielle. Il n'en reste pas moins vrai que, seule, l'intention qui préside à l'acte peut faire sa moralité, que, seule, l'autonomie de sa volonté peut faire d'un être un être bon, et que c'est là le seul commentaire possible de la Loi Fondamentale de la Raison pure pratique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle ».

(1) *Doctrine de la Vertu* (trad. Barni, p. 36).

***

La série de raisonnements à travers lesquels nous venons de suivre la pensée de Kant, nous a donc conduits à une définition précise de la moralité.

Mais cette définition est de telle nature qu'on peut se demander si l'ordre qui, selon Kant, résume toutes les prescriptions de la Morale s'adresse bien à l'humanité.

Tant que la Loi Fondamentale de la Raison pure pratique était, en effet, seulement, prise au pied de la lettre, et sans qu'on se préoccupât de son interprétation, on ne prévoyait de ce côté aucune difficulté. Mais voilà que cette loi est, en réalité, l'ordre de n'accepter de loi que de soi-même. Voilà qu'elle signifie : « Fais usage de ta liberté ». Un être ne pourra donc la considérer comme s'adressant à lui que s'il ne peut manquer de se croire doué de liberté. Il faut penser que l'on est capable de moralité pour prendre pour soi les prescriptions de la Morale. Cela est évident. Si donc l'autonomie du vouloir est la condition indispensable de toute moralité possible, pour pouvoir dire à l'homme : « La science du devoir est celle de *ton* devoir », il ne suffit pas d'avoir défini la nature de l'action morale; il faut encore qu'on puisse lui dire : « tu es libre », et lui prouver qu'il doit le croire. Car, assurément, si l'homme peut agir avec moralité, il le doit. S'il ne peut pas faire autrement que de s'en croire capable, il ne peut éviter de penser, en même temps, que la Morale s'adresse bien à lui. Mais peut-il agir ainsi ou tout au moins ne peut-il éviter de penser qu'il le peut? C'est la question qui se pose maintenant d'une façon fatale. Il faut la résoudre. Sans quoi, on n'aura fait qu'une œuvre vaine, en définissant la nature de la moralité.

L'homme doit-il croire que la Morale s'adresse bien à lui? Pour cela, l'homme doit-il nécessairement admettre

la réalité de sa liberté? Voilà donc le problème dont l'examen s'impose à présent. Kant se l'est posé; mieux que personne, peut-être, il a montré la difficulté de lui trouver une solution. Il a cru néanmoins la découvrir. Il a cru pouvoir démontrer, avec la nécessité de la croyance de l'homme à sa propre liberté, la nécessité, pour l'homme, de prendre pour lui les ordres de la science morale.

La démarche la plus naturelle de l'esprit, lorsqu'il se pose le problème de la liberté est, cela se conçoit, d'essayer de le résoudre par un simple raisonnement. Ne peut-on pas démontrer, grâce à un appareil de preuves rationnelles *a priori*, l'existence de la liberté? Évidemment, si cette méthode peut donner un résultat, elle sera, ici comme partout, la meilleure.

Par malheur, répond Kant, l'esprit humain est tout à fait incapable de faire sur ce sujet la démonstration nécessaire. La raison réfléchit-elle sur le problème de la liberté? Elle tombe, aussitôt, dans une de ces antinomies inévitables, auxquelles la condamne la valeur toute relative des principes dont elle use pour ses constructions abstraites. Veut-on démontrer qu'il n'existe pas de liberté? On en trouve des preuves satisfaisantes, en apparence. Si la liberté existe, il faut concevoir une cause qui ne soit causée par rien d'autre; une cause qui soit, à elle-même, sa propre cause; c'est-à-dire une cause qui soit sans cause véritable. Mais alors on ne peut plus considérer le principe de causalité comme un principe universel. Il souffre des exceptions. Dès lors, que devient la certitude des sciences expérimentales? Il n'y a plus de nature, plus d'expérience formant une unité systématique. Or, un état où la nature serait ainsi supprimée « est un vain être de raison ». — Veut-on démontrer, au contraire, l'existence nécessaire d'une causalité libre? La raison se met aussitôt en frais. Elle découvre, pour la prouver, des arguments aussi excellents que le précédent. Si un fait A s'explique

par un fait B, le fait B par un fait C, le fait C par un fait D et ainsi de suite indéfiniment, « la série des causes dérivant les unes des autres n'est jamais complète ». Rien n'est donc jamais expliqué. Il faut donc qu'au-dessus des causes qui s'expliquent les unes les autres, il y en ait une que rien ne cause et qui cause tout le reste : autrement dit, une cause différente en nature des causalités causées, une cause libre. — Le concept d'une nature exige donc, à la fois, l'existence et la non-existence de la liberté. La raison trouve, en même temps, de quoi la prouver et de quoi la nier. Elle dit à la fois : oui et non, blanc et noir. Elle se heurte contre elle-même et ne peut conclure. C'est donc que le pur raisonnement spéculatif ne peut apporter ici la solution nécessaire. Point de raisons métaphysiques qui prouvent la réalité ou la fausseté de la liberté. L'homme, tant qu'il se confie seulement aux réflexions de sa Raison spéculative, ignore et ignorera toujours s'il est ou n'est pas libre, s'il est, par suite, ou n'est pas capable de moralité (1).

Cependant l'étude du problème de la liberté par la Raison spéculative n'est pas sans fruits. Si elle ne prouve définitivement ni pour ni contre la croyance à la liberté, elle fait comprendre, en effet, sinon que la liberté est positivement possible, du moins qu'elle n'est pas en contradiction formelle avec le règne de la nature, et que, par conséquent, la croyance à la liberté n'est pas absurde *a priori*.

Il y a lieu, en effet, la raison le démontre scientifiquement, de distinguer profondément l'objet perçu et l'objet réel. L'un doit porter le nom de phénomène. L'autre peut porter celui de noumène. Or, par la raison pure spéculative, on ne peut prouver que le noumène soit doué de telle ou telle propriété, ni même qu'il existe un noumène.

(1) *Critique de la Raison pure spéculative*. Troisième antinomie de la Raison.

L'usage de cette raison est, en effet, et ne peut être qu'immanent. Mais on peut tout au moins, démontrer que, seul, le phénomène doit nécessairement être soumis aux lois de la causalité et que, par conséquent, le noumène, s'il y en a un, peut fort bien être doué de liberté.

Pour qu'il existe un objet phénoménal, il faut, en effet, selon Kant, que les éléments divers de l'intuition soient groupés dans un acte de conscience un, qui les représente tous à la fois dans un certain ordre. Le caractère de l'objet représenté, c'est, en effet, d'être pensé dans un acte de conscience; car cet objet n'existe, par hypothèse même, que si l'on peut dire de lui « je le pense (1) ». Or, si l'on examine les conditions nécessaires à la possibilité de la représentation d'un objet sous la forme du « je pense », c'est-à-dire à la possibilité de la représentation d'un objet quel qu'il soit, on en découvre un certain nombre. Un objet est fait d'une matière et d'une forme. La matière est le résultat de l'intuition qui est donnée. Mais l'intuition n'est pas intuition du réel. Elle se fait suivant certaines formes qui ne dépendent pas de l'objet réel, mais du sujet. Ces formes sont celles de l'espace et du temps. Dans l'ordre même des éléments d'intuition, il y a donc déjà quelque chose de la nature du sujet auquel cette intuition est donnée. Autrement dit, l'intuition est déjà phénoménale. L'intuition n'est cependant pas encore l'objet. Elle n'est que le divers incohérent. Pour qu'elle se change en objet, il faut donc que ses éléments se groupent par une synthèse sous un type défini qui les coordonne et leur donne une forme. Or d'où vient ce type? Selon Kant, il naît de l'activité spontanée de l'entendement; celui-ci est un ensemble de catégories, de notions abstraites, grâce auxquelles l'esprit construit, dans la forme *a priori* du temps, des schèmes, des formes dérivées et vides d'objets possibles. Ce sont ces formes qui,

(1) Cf. *Critique de la Raison pure*. Logique transcendentale : *passim*.

déterminées grâce à la matière de l'intuition, complètent et achèvent l'objet phénoménal. Mais l'examen des catégories de l'entendement et de leurs fonctions prouve, d'autre part, qu'elles construisent les types d'objets suivant certaines lois définies dont elles ne peuvent s'écarter. C'est ainsi que le schème d'un monde phénoménal possible contiendra nécessairement la liaison de toutes ses parties entre elles. On ne saurait, par suite, se représenter un phénomène, sans qu'il soit lié nécessairement avec un autre comme avec sa cause. Inutile donc de chercher, dans le monde représenté, des faits de liberté. Tout ce qui en fait partie est, par cela seul qu'il en fait partie, à la fois effet et cause. Car rien n'en peut faire partie qu'en formant avec tout le reste un système; autrement dit, en étant lié avec tout le reste par une loi de nécessité. Le phénomène est déterminé d'une façon fatale, et l'homme, en tant que phénomène, n'échappe pas plus que les autres parties de la nature à cette loi. Si l'objet perçu et l'objet réel étaient une seule et même chose, toute liberté serait donc absolument impossible. La nature, avec son déterminisme inflexible, existerait seule. L'homme ne pourrait se croire doué de libre arbitre, donc capable de moralité.

Seulement la façon même dont Kant démontre que, dans le monde phénoménal, il ne saurait y avoir aucune liberté, lui laisse le champ libre pour affirmer que, s'il existe un monde nouménal, il peut fort bien y avoir, dans ce monde, cette liberté qui n'existe pas dans l'autre. Un monde de phénomènes est nécessairement soumis à la loi de la causalité. Pourquoi? Parce qu'il ne peut être monde de phénomènes que s'il est représenté sous l'unité du « je pense », et parce que le « je pense » n'est possible que si les choses pensées sont liées entre elles par un lien indissoluble qui en fasse un tout, un système. D'où cette conclusion. On ne saurait concevoir aucun phénomène que comme partie de ce tout, c'est-à-dire, à la fois, comme

causé et comme causant. S'agit-il, au contraire, d'un monde de noumènes, d'un monde non plus représenté mais existant? De quel droit prétendrions-nous que toute liberté y fût impossible? Par hypothèse, ce monde n'est pas un monde pensé; c'est un monde réel, extérieur à toute pensée. Pourquoi serait-il donc soumis aux conditions nécessaires à l'existence de la pensée? Ce qui fait l'harmonie du monde des phénomènes et des principes de la pensée, dans le système de Kant, c'est l'impossibilité de l'existence d'un monde phénoménal qui ne soit pas un monde pensé. Il y a, chez lui, identité foncière entre l'esprit et ce qu'il représente. Mais entre l'esprit et ce qu'il ne représente pas, pourquoi y aurait-il identité ou même harmonie? A supposer donc un monde nouménal, qu'il existe d'ailleurs ou n'existe pas, nous ne saurions démontrer *a priori* ni que la liberté y règne, ni qu'il soit soumis à la loi de la nécessité. Et peut-être est-il soumis à la causalité, peut-être est-il le règne de l'autonomie et de la liberté. Peut-être même n'existe-t-il pas. Jusqu'ici, nous n'en savons rien. Mais, ce que nous savons, c'est que le déterminisme rigide de la nature et le règne de la liberté peuvent coexister. L'homme est certainement déterminé dans les actes qu'il accomplit à travers l'espace et le temps, c'est-à-dire, en tant que phénomène. Peut-être est-il libre en tant que noumène, c'est-à-dire considéré hors de l'espace et du temps. C'est ce que la Raison spéculative n'enseigne pas positivement. Mais elle ne le nie pas positivement non plus. L'homme *peut* être libre, bien que, dans un sens, il fasse partie de la nature. Voilà, en somme, ce que la Raison pure spéculative permet d'affirmer.

L'homme ne peut pas ne pas se croire libre (1). Voilà ce

(1) Cf. *Critique de la Raison pratique* (trad. Barni, p. 203) : « Je veux parler de la liberté dont la loi morale... *ne prouve pas seulement la possibilité, mais la réalité* dans les êtres qui reconnaissent cette loi comme obligatoire pour eux ». — Cf. également, p. 204.

que la Critique de la Raison pratique achève de démontrer.

Il y a, en effet, dans l'âme humaine, une chose que Kant considère comme unique au monde. Cette chose, c'est le devoir : un impératif catégorique, un ordre absolu. Ce devoir est une donnée primitive. Kant l'appelle un « fait de la raison (1) ». Il recommande de ne pas le considérer comme un fait empirique (2). Il affirme, sans le démontrer, d'ailleurs, que ce devoir est universel, que, partout où la Raison pure est donnée, elle se manifeste à la fois comme Raison spéculative et comme Raison pratique. Et, sans doute, ce qui est ici le fait, ce n'est pas la soumission des hommes à la Loi morale qui est en eux. La plupart s'en moquent et négligent de lui obéir. C'est l'ordre en tant qu'ordre; c'est l'affirmation que l'on doit agir d'une certaine façon plutôt que d'une autre : affirmation catégorique qui intervient dans toutes nos délibérations, qui prétend dominer toutes nos décisions. Pour Kant, le devoir est réel comme la Raison même. Car il est cette Raison se manifestant dans la vie par la Loi morale, comme elle se manifeste dans la pensée par ses principes. Le caractère universel de la conduite qu'elle prescrit à l'homme en est la preuve. La Raison n'est-elle pas la faculté de l'universel ?

Or, lorsqu'on examine le devoir, on trouve que sa notion est inséparable de celle de la liberté; c'est-à-dire que quiconque a un devoir ne peut faire autrement que de se croire libre. Kant a essayé de le montrer, en se plaçant, à ce qu'il semble, à deux points de vue différents. Je dis « à ce qu'il semble »; car la pensée de Kant devient ici fort obscure.

Quelle doit être, en effet, d'abord, la nature d'une volonté à laquelle il est donné un ordre catégorique d'agir d'une certaine façon et pas d'une autre ? Évidemment, un être auquel on ordonne quelque chose doit supposer qu'il

(1) *Critique de la Raison pratique* (trad. Picavet, p. 70, 79, etc.).
(2) *Ibid.*, p. 52.

a en lui le nécessaire pour obéir à l'ordre qu'il reçoit. Or, que faut-il pour pouvoir agir par obéissance à un ordre catégorique? Nous l'avons vu tout à l'heure. Il est nécessaire d'être capable de se déterminer soi-même par l'idée d'une forme, d'être doué de liberté. Comment l'être qui a conscience d'un ordre, qui trouve en lui la loi morale impérative pourrait-il donc ne pas se supposer pourvu de la liberté qu'il doit avoir pour pouvoir lui obéir? L'existence de la loi morale à titre d'ordre dans la conscience postule l'existence de la liberté à titre de fait. De là, cette proposition de Kant : « L'existence du devoir est inséparablement liée avec la conscience de la liberté de la volonté; bien mieux, elle ne fait qu'un avec elle ». Le moyen, en effet, de se croire obligé moralement à faire une chose sans se croire doué de ce qui est nécessaire pour pouvoir la faire (1)? Liberté, devoir, termes inséparables. Car si la liberté seule peut rendre possible l'exécution du devoir, la conscience du devoir rend inévitable la croyance à la liberté. Si je dois, c'est que je peux. Impossible de ne pas faire ce raisonnement. — Puisque donc, partout où il y a une Raison pure, il y a une Raison pratique aussi bien qu'une Raison spéculative, la croyance en la liberté de son vouloir se produira chez tout être qui aura une Raison. On n'a pas l'idée qu'on a un devoir, sans avoir l'idée qu'on est libre (2). La conscience de la Loi Morale entraîne la croyance inévitable en la liberté de la volonté.

Même résultat, lorsqu'on se demande quelle est l'origine du devoir. Car c'est ainsi qu'il faut traduire, à ce qu'il semble, cette expression de Kant : la liberté est « la *ratio essendi* » de la loi morale (3). Seule, en effet,

(1) *Critique de la Raison pratique,* problèmes I et II (Barni, p. 170 sqq.).

(2) Cf. *Critique de la Raison pratique* (Barni, p. 174). « Il juge donc qu'il *peut* faire une chose, parce qu'il a conscience de le devoir, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté qui, sans la loi morale, lui serait toujours demeurée inconnue ».

(3) *Ibid.* (Barni, p. 131, en note).

une volonté libre peut recevoir l'ordre d'agir d'une certaine façon et pas d'une autre. N'est-elle pas la seule qui puisse obéir à cet ordre? Mais dire d'une volonté qu'elle est libre, c'est en dire qu'elle est autonome, capable de se donner sa loi à elle-même. C'est donc dire qu'elle ne reçoit sa loi de rien d'autre que d'elle-même. Or qu'est-ce que le devoir? Une loi qui s'impose à la volonté. Mais alors, puisque le devoir ne peut exister que pour une volonté libre, puisque, d'autre part, une volonté libre ne peut recevoir sa loi d'autre chose que d'elle-même, il faut donc, pour s'expliquer le devoir, admettre que son origine est dans une décision de la volonté libre qui se l'impose à elle-même par un acte d'absolue spontanéité (1). On ne comprend le devoir que si la volonté que Kant assimile à la Raison pratique (2) est l'auteur de ses propres principes, que s'il est lui-même un produit de l'autonomie du vouloir. La recherche de sa raison d'être conduit à postuler la liberté, comme la constatation de sa présence forçait d'y croire. Une seconde fois, la liberté et le devoir apparaissent donc comme deux termes que rien ne peut séparer, et tels que la connaissance du second force à croire à la réalité du premier.

*A priori* et par le simple raisonnement nous ne pouvions

(1) « Il faut donc qu'elle (la raison) se considère comme étant elle-même, indépendamment de toute influence étrangère, l'*auteur de ses principes* » (*Fond. de la Mét. des mœurs,* Barni, p. 101). — Cf. également, *Crit. de la Raison pratique :* la note de la page 131; *Fond. de la Mét. des mœurs,* p. 89 : « Ce n'est sans doute point en tant qu'elle est soumise à la loi morale qu'elle (la personne) a de la sublimité, mais en *tant qu'elle se donne cette loi à elle-même et n'y est soumise qu'à ce titre,* etc. ». D'ailleurs, le mot *autonomie* et l'assimilation de la Raison pratique et de la volonté achèvent de prouver ce que nous avançons ici. Car voici ce que Kant dit de cette Raison : « La Raison pure est pratique par elle seule et elle *donne* (à l'homme) une loi universelle que nous appelons la Loi Morale » (*Crit. de la Raison pratique,* p. 176).

(2) Cf. *Fond. de la Mét. des Mœurs* (Barni, p. 102). La raison « comme raison pratique ou comme volonté d'un être raisonnable doit se considérer elle-même comme libre ».

donc prouver la réalité de la liberté. En revanche, nous ne pouvons réfléchir sur le fait du devoir sans être contraints d'y croire et de la postuler. Un être qui reçoit un ordre ne peut manquer de se croire capable de l'exécuter. Il peut encore moins comprendre l'existence chez lui d'un tel ordre, s'il ne conçoit pas qu'il se l'est imposé à lui-même. Le devoir suppose, par conséquent, par deux fois, l'autonomie du vouloir. Comment donc l'homme qui trouve en lui la Loi morale pourrait-il éviter de se croire doué d'une volonté autonome? L'hypothèse de la liberté de la volonté est une hypothèse fatale, une hypothèse nécessaire. Elle accompagne et accompagnera toujours la conscience du devoir et la réflexion sur sa nature. L'homme ne peut constater en lui la présence d'une obligation sans admettre sa propre autonomie.

Et cette croyance est légitime, à la condition qu'elle se complète par la connaissance des cas où la liberté est possible. Un homme qui se supposerait libre dans son action à travers l'espace et le temps, c'est-à-dire comme phénomène, serait, en effet, nécessairement dans l'erreur. Nous en avons assez montré les raisons. Mais si, en se considérant comme libre, l'homme s'attribue simplement une liberté nouménale, si, tout en se croyant déterminé comme phénomène, il se suppose pourvu d'une autonomie du vouloir dans sa seule existence réelle, qu'est-ce qui pourra jamais le convaincre qu'il se trompe? La Critique de la Raison pure laisse possible la liberté du noumène, s'il existe. La Raison pratique, la Loi morale, manifeste, par sa propre existence, la légitimité de la croyance inévitable à l'existence et à la liberté de ce noumène. Et, sans doute, nous ne savons pas plus clairement, après la Critique de la Raison pratique qu'après la Critique de la Raison pure ce qu'est la liberté nouménale (1). Mais nous nous apercevons qu'il nous est impossible de n'en pas postuler l'existence,

(1) Cf. *Critique de la Raison pratique* (Barni, p. 206).

parce que, si nous ne l'admettons pas, le devoir est inexplicable en nous, et parce que, si nous l'admettons, il est expliqué. La réalité du devoir dans la conscience humaine rend, pour l'homme, l'idée de sa liberté nécessaire. Elle le force à croire à sa double existence comme phénomène et comme noumène. Elle prouve, autant qu'elle peut être prouvée, l'autonomie de la volonté.

Ainsi l'homme ne peut éviter de se croire libre. Déterminé comme phénomène, sachant qu'il ne peut pas ne pas l'être, dès qu'il réfléchit au devoir, il se conçoit comme libre et il comprend que, comme noumène, rien ne l'empêche de l'être. Sa vie apparente est une partie de la nature. Mais il suppose fatalement que sa vie réelle est extérieure à la nature et la détermine, bien loin d'être déterminée par elle (1). Or, cette supposition, rien ne peut venir la contredire; et, au point de vue pratique, elle le rend réellement libre.

L'homme peut, en effet, et doit, à présent, se considérer lui-même comme capable de moralité. Il fallait, pour qu'il pût prendre pour lui les lois de la Morale, qu'il pût se dire : je suis doué d'une volonté autonome. Car l'ordre de

(1) Monsieur Rauh (*Essai sur le Fondement métaphysique de la Morale*) a essayé d'interpréter cette partie de la philosophie de Kant d'une façon toute différente. D'après lui, si nous l'avons bien compris, l'homo-noumenon et la liberté, son apanage, ne sont qu'un idéal à réaliser. Mais cette interprétation souffre bien des difficultés. — D'abord, s'il en était ainsi, comment Kant pourrait-il admettre que l'homme pût considérer la Loi morale comme s'adressant à lui? Cette loi se réduit à ce précepte : « Fais usage de ta liberté ». Or il faut se croire doué d'une liberté *réelle* pour prendre pour soi une pareille prescription. — Comment, d'autre part, expliquer ce texte « la liberté est la *ratio essendi* du devoir » et les autres que nous avons cités? M. Rauh l'a essayé. Mais dire : la liberté est la raison d'être du devoir, ce n'est pas dire l'idée de la liberté est cette raison d'être. — Enfin et surtout, Kant parle à vingt reprises différentes de la *réalité* de la liberté, de celle du noumène et il les oppose à leur possibilité. Or un idéal n'est jamais qu'un possible. — Pour ingénieuse que soit l'interprétation de M. Rauh, nous craignons donc fort qu'elle ne soit pas satisfaisante.

la Raison pure pratique se réduisait à celui-ci : « Force-toi à n'agir jamais que suivant une maxime de conduite qui puisse servir de principe universel. Fais usage de ta liberté ». Or, il ne peut se concevoir autrement que comme capable d'en faire usage. Il doit donc concevoir qu'il le doit. Pour lui-même, il ne saurait être qu'un de ces êtres auxquels la Morale adresse ses lois impératives : un être capable d'obéissance et de désobéissance à la Loi, de mérite et de démérite. La croyance à sa liberté fait donc de lui vis-à-vis de lui-même une personne morale responsable de ses actes. Comment ne considérerait-il donc pas la Morale comme la science de ce qu'il doit faire?

Déterminer le concept de la moralité n'a donc pas été un vain jeu. L'humanité ne peut éviter de penser que la Morale s'adresse bien à elle. L'homme croira nécessairement, pour peu qu'il réfléchisse au devoir, que la moralité de sa vie ne dépend que de sa bonne volonté.

Rien de plus simple, en effet, selon Kant, que d'arriver à bien agir. Si une morale matérielle avait été la vraie, pour connaître et pratiquer la vertu, il aurait fallu une intelligence rare et de longs calculs. La moralité eût été un privilège et comme un luxe dévolu à quelques-uns. Mais aucune morale matérielle ne peut exister. D'autre part, le devoir parle haut et clair. Tout le monde peut discerner, parmi les actes, quels sont les bons et les mauvais. Aussi est-ce être coupable de ne pas agir comme on le devrait. En matière de devoir, il n'y a pas d'ignorant; car tout le monde a une conscience. Et Kant n'hésite pas à répéter, après Rousseau : « il n'y a pas besoin de science et de philosophie pour savoir comment on peut devenir honnête et bon, et même sage et vertueux (1) ».

(1) *Fondements de la Mét. des Mœurs* (Barni, p. 30). C'est sur ce même principe que reposent les idées de Kant en matière d'éducation morale. — Cf. *Doctrine de la Vertu*, p. 170. On y trouve un fragment de catéchisme moral où la méthode socratique est appliquée à l'enseignement de la vertu.

Cependant, Kant a pensé, que, pour la vie courante, il ne serait pas inutile d'exprimer avec la plus grande clarté possible, dans des formules générales, les ordres fondamentaux de la Raison pure pratique. La voix de la conscience n'est pas toujours assez parfaitement distincte. Il y a, dans la vie, des impasses où l'on se demande quel est le Bien et quel est le Mal. Et même, sans chercher si loin, pour se maintenir dans la voie droite, il est nécessaire de se représenter sans cesse la conduite qu'on doit suivre et de se reporter, pour tous ses jugements moraux, à un précepte précis qui soit comme le régulateur de la vie. Il faut avoir présente à l'esprit une expression aussi brève et aussi compréhensive que possible de la Loi morale. Il faut, une fois pour toutes, avoir pris conscience de sa propre conscience.

C'est pour répondre à cette fin pratique, désormais nécessaire puisque l'homme ne peut se concevoir que comme libre et capable de moralité, que Kant a cherché et découvert ses trois célèbres formules de la Loi morale. Elles ont plus contribué à la popularité de sa doctrine que tout ce qu'elle contient d'original et même d'essentiel.

La première de ces trois formules est celle que nous avons déjà citée et commentée : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle ». C'est la plus générale des trois et la plus fondamentale. La plus générale. Car, nous l'avons montré au début, elle n'appartient pas en propre à la morale de Kant et une morale matérielle, à en supposer une possible, pourrait fort bien se l'approprier. La plus essentielle. Car elle exprime la condition indispensable de l'existence morale, celle dont toutes les autres dépendent : à savoir, la nécessité, pour bien agir, d'agir comme le devraient faire tous les autres êtres capables de moralité. En ce sens, elle contient et résume la science de la forme de la vie morale. Mais Kant ne laisse pas de lui attribuer une autre vertu : une valeur

considérable pour la connaissance de la légalité. Pour juger si une action peut, en effet, ou ne peut pas être érigée en loi universelle, il suffit, selon lui, d'examiner ce qui en résulterait si tout le monde l'accomplissait. Le résultat serait-il absurde? L'acte est contraire à la loi. Car en l'exécutant, on fait, en réalité, autre chose que ce qu'on se propose. Comment donc prescrire à tous les hommes de prendre pour modèle une conduite illogique? Par exemple, promettre avec l'intention de ne pas tenir est contraire à la loi; car si tout le monde en faisait autant, les promesses n'auraient plus de sens, et promettre serait absurde. Dans le cas contraire, l'acte est légal. Pour qu'il soit bon, il suffira qu'il soit accompli par devoir. D'où cette conclusion : la connaissance de la première formule de la Loi morale rend possible la distinction du permis et du défendu, de ce qui est conforme à la loi et de ce qui ne l'est pas, aussi bien qu'elle rend manifeste l'obligation d'agir par devoir (1).

Mais, à ne se servir que de cette formule, on pourrait se tromper dans la déduction des devoirs. Aussi Kant a-t-il jugé bon d'en chercher d'autres équivalentes et plus concrètes.

« Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen ». Telle est la seconde expression de la Loi morale. Elle n'est qu'une répétition de la première sous une autre forme. Mais elle porte plus profondément l'empreinte de la pensée Kantienne, et elle est d'un usage parfois plus commode. Elle équivaut à la première. C'est ce qui est évident lorsqu'on se rappelle les principes fondamentaux du système. L'homme ne peut agir comme tous les êtres capables de moralité le devraient (condition suprême de la

(1) Cf. *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (Barni, p. 59 sqq.).

moralité exprimée dans la première formule de la loi) que s'il se détermine à agir en dehors de toute espèce de désir. Or, désirer un objet, c'est attendre de sa présence un plaisir. C'est donc en faire un instrument de plaisir, le traiter comme un moyen, et nullement comme une fin. Tant que l'homme traite ce par rapport à quoi il agit comme un moyen et non comme une fin, il reste donc en dehors de la moralité. D'autre part, on ne saurait sans absurdité ordonner à l'homme de traiter tous les êtres et tous les objets comme des fins. Ce serait lui prescrire le suicide. Car l'homme ne peut subsister qu'en faisant à son milieu des emprunts constants; c'est-à-dire en traitant comme des moyens une partie des objets dont est fait ce milieu. On ne saurait donc légitimement ordonner à l'homme de traiter comme des fins autre chose que les êtres qui valent par eux-mêmes et ont une dignité. Ces êtres, ce sont ceux qui sont capables de mérite et de démérite, ceux qui ne peuvent manquer de croire qu'ils sont libres et doivent faire usage de leur liberté. Ceux-là s'attribuent et on doit leur reconnaître un rôle sacré. L'homme devra donc se garder de les empêcher de jouer ce rôle en les employant à son usage. Il devra se comporter avec eux en se faisant une règle de les respecter, de les traiter comme des *fins en soi*. Cette seconde formule est donc plus claire que la précédente. Mais elle n'en diffère pas du tout dans le fond. Son usage, seul, est plus aisé. Car on s'aperçoit sans peine quand on se sert de l'humanité comme d'un moyen. Par exemple, un mensonge nous vient aux lèvres. Mentir, c'est user de sa volonté, — de soi-même, comme homme, — pour se procurer un avantage. C'est donc traiter en soi, l'humanité comme un moyen; c'est donc mal agir. Rien de plus simple donc que ce second critérium de la légalité. Il est connu et justifié, du moment que le premier l'est au sens où Kant l'entend (1).

(1) *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (Barni, p. 69 sqq.).

Enfin, une dernière formule de la Loi morale est celle-ci : « Agis avec l'idée de ta volonté comme législatrice universelle ». Ici encore, il y a équivalence avec les deux premières formes de la loi. Législatrice signifie autonome. Législatrice universelle veut dire : s'imposant à soi-même des lois qu'on pourrait imposer à tous. La formule a donc, au fond, le sens suivant : « Agis avec l'idée de ta liberté. N'en fais usage que pour faire ce que tous devraient faire ». Et, en effet, c'est bien, ainsi que nous l'avons vu, ce que Kant considère comme nécessaire pour agir avec moralité. Une volonté qui ne serait pas autonome agirait sous l'action d'un désir et non par une décision qui lui fût propre. Elle agirait avec l'idée de produire un objet. Elle ne serait donc pas morale. D'autre part, une volonté libre qui ne s'imposerait pas une conduite pouvant être celle de l'universalité des hommes serait en dehors de la moralité. Même, il y aurait contradiction à la supposer libre. Il y a donc bien là une troisième façon d'exprimer la Loi morale. Elle rappelle les sentiments que nous devons conserver en agissant, plus encore qu'elle ne nous fait connaître les actions conformes à la loi. N'exige-t-elle pas, en effet, surtout, qu'en agissant, l'homme se sente indépendant, qu'il ait la conscience claire de sa propre autonomie (1)?

Et Kant recommande, pour juger toute action, de faire usage des trois formules de la Loi morale. Avec leur aide, qui serait incapable de savoir quels sont le bien et le mal? qui hésiterait sur la conduite à tenir dans la vie? Expressions différentes d'un même devoir, elles condamnent et justifient les mêmes actions. L'une contient à la fois de quoi faire connaître le moral et le légal. La seconde est la plus apte à faire discerner la légalité. La troisième rappelle expressément l'esprit qui doit présider à l'action pour qu'elle vaille moralement. Comment l'homme, s'il le veut bien, pourrait-il donc, dirigé par elles, sortir de la mora-

(1) *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (Barni, p. 74 sqq.).

lité? Il lui est facile de réaliser dans le monde, autant qu'il est en lui, ce que Kant appelle le règne des fins : cette vie de mutuel respect, de mutuel secours dominée par l'idée de la loi sainte à laquelle il faut obéir et par la volonté de faire son devoir par devoir, qui est la seule vie véritablement morale. Il ne peut en douter : cela dépend de lui et de lui seul. La moralité est accessible à tout le monde; et cependant, si rien n'est si beau, rien non plus n'est plus rare qu'une bonne volonté.

***

Ainsi, la science de ce que doit être la forme de la vie morale est à peu près achevée. Si l'homme ne sait pas encore par le détail quels sont les actes conformes à la loi, il sait déjà quels sentiments devront présider à la direction de sa vie et quelle méthode lui permettra de discerner le bien et le mal. Il a compris que la vertu doit être une soumission respectueuse aux ordres de la Raison pratique. Il sait, par suite, que, s'il peut chercher son bonheur (1), il doit, avant tout, s'en rendre digne, en ne faisant jamais, pour se le procurer, aucun acte contraire à ceux que la Loi morale lui prescrit. Dans la vie, le devoir est un frein, plus qu'une force d'impulsion. Il enseigne à l'homme à limiter son ambition par le respect. La Loi se présente comme une volonté exigeante; elle prétend qu'on obéisse parce qu'elle est elle, sans rien en espérer. Par elle, l'homme sait ce qu'il doit faire et aussi qu'il doit faire son devoir uniquement parce qu'il le doit; il sait que la vertu doit être sa propre récompense.

Et cependant, lorsque l'homme, comme il le peut et le doit, vient à réfléchir à « l'objet nécessaire d'une volonté

(1) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 168).

déterminée par la Loi morale, » lorsqu'il vient à se représenter, ce qu'on peut toujours faire (1), l'état que tend à produire la volonté esclave du devoir, l'état que produirait par suite nécessairement toute volonté qui se conformerait toujours aux prescriptions de la loi morale (2), lorsqu'en un mot, il essaye de définir le Souverain Bien, il est incapable, Kant le reconnaît, d'en limiter la notion à la seule soumission de la volonté à la Loi.

Sans doute, en effet, c'est un des éléments de la vie souverainement bonne que l'obéissance constante à l'impératif catégorique. C'est même le principal et le premier. Mais le Souverain Bien doit être fait de tout ce qui est bon. Or, capables de moralité, nous sommes, en même temps, des êtres sensibles, qui jouissent et souffrent. La jouissance est bonne à sa façon. Il faut donc que le Souverain Bien contienne dans sa notion la joie de la sensibilité. D'où cette définition : le Souverain Bien est l'alliance du bonheur et de la vertu (3). Et assurément, nous comprenons bien que le bonheur serait sans valeur si nous ne nous en rendions dignes en ne faisant rien de mal pour y atteindre. Mais nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître qu'il a son intérêt. Tous, nous jugeons le Bien plus grand, où la vertu trouve sa récompense, qu'où elle dépérit dans la souffrance et la misère. Cela est si vrai que notre conscience se révolte à l'idée de la vertu punie et du vice récompensé. De toute la force de notre cœur, nous souhaitons que la bonne action morale trouve nécessairement dans la satisfaction sensible la récompense de sa conduite ; preuve frappante de ce fait que nous ne séparons pas, dans l'idée du Souverain Bien, la notion du bonheur et celle de la vertu.

Or, quand nous nous sommes fait ainsi l'idée du Sou-

(1) *La religion dans les limites de la Raison*, Préface (édition Reclam, p. 4).

(2) *Critique de la Raison pratique* (Barni, p. 197).

(3) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 203).

verain Bien en réfléchissant à l'état que l'obéissance complète au devoir ne manquerait pas de produire, il naît, en nous, à la fois, un besoin naturel et un besoin moral qui nous portent à croire qu'il sera. Nous avons une propension très forte à penser que le bonheur couronnera la vertu; et nous trouvons, d'autre part, en nous, un ordre, un devoir de faire effort pour atteindre à ce Souverain Bien. C'est un désir de notre cœur de croire qu'à ceux qui auront fait ce qu'ils devaient, sans espérer de récompense, une récompense sera réservée. La Loi morale, d'un autre côté, Kant le dit textuellement, « nous *commande*, de travailler autant que possible à réaliser le Souverain Bien (1) ». Sous la poussée de son désir, l'homme se laisse, par suite, aller à l'espoir, chimérique, peut-être, qu'un jour le Souverain Bien existera pour lui s'il a constamment voulu et fait ce qui est moralement bien. Espoir que confirme la conscience de la Loi morale. Car, si c'est un devoir de travailler à réaliser le Souverain Bien, c'est donc qu'il est possible et que ce qui est nécessaire à sa possibilité est réel. Comment éviter de le penser? Si je dois, je puis. Si je dois produire le bien parfait, c'est donc que ce bien doit pouvoir être produit. Je ne puis constater en moi l'impératif catégorique sans penser que je suis libre. Je ne puis constater que cet impératif catégorique m'ordonne de produire un certain objet, sans croire que je puis légitimement penser qu'il est possible de le produire, qu'il sera, et en espérer, par suite, la réalisation.

L'espérance du Souverain Bien semble donc venir à la fois du cœur et de la raison. Et cependant est-elle bien permise? L'espoir que, s'il fait son devoir par devoir, le bonheur lui sera nécessairement réservé, l'homme sage peut-il le conserver sans sortir de la sagesse? Sans doute, il lui est naturel. Sans doute, la réflexion sur le devoir

(1) *Critique de la Raison pratique* (trad. Picavet, p. 261).

l'y conduit. Mais la morale ne défend-elle pas de faire reposer l'axe de la vie sur l'espérance? N'oppose-t-elle pas la moralité et la légalité? D'autre part, que dit de cet espoir la Raison spéculative? Ne démontre-t-elle pas l'impossibilité du Souverain Bien? — Toutes questions qui se posent d'une façon inévitable. Kant y répond non pas en prouvant que le bonheur et la vertu seront jamais d'accord, mais en montrant que cet accord est possible dans le monde des noumènes, et que, par suite, ne pouvant éviter de croire qu'il se produira, ne pouvant, d'autre part, être contredits si nous supposons qu'il se fera dans le monde suprasensible, nous avons raison de considérer comme légitime et de conserver une croyance que nous ne saurions chasser, une croyance qui renaît en nous chaque fois que nous songeons à la Loi morale.

Examine-t-on, en effet, le rapport du bonheur et de la vertu dans le monde phénoménal? On ne tarde pas à s'apercevoir que, si leur accord n'y est pas absolument impossible, il n'y est, du moins, nullement nécessaire. Le bonheur et la vertu ne pourraient aller nécessairement l'un avec l'autre que s'ils se confondaient, — c'est-à-dire si l'un pouvait être déduit analytiquement de la notion de l'autre, — ou s'ils étaient liés entre eux comme la cause l'est à l'effet, — c'est-à-dire si l'un ne pouvait être donné sans que l'autre le fût aussitôt. — Or ce sont là deux choses qui ne sont pas. Entre le bonheur et la vertu il n'y a pas identité. Bien agir, c'est et ce ne peut être qu'agir par devoir. Mais faire ce qui est de devoir, c'est tout autre chose que faire ce qui plaît. Le devoir est austère et pénible. Il est l'ordre de résister aux sollicitations de la nature, pas du tout de la satisfaire. Constamment, il faut, pour lui obéir, faire le contraire de ce qu'on souhaite, renoncer même au bonheur. Quel paradoxe ou quelle illusion ne serait-ce donc pas de confondre les deux éléments du Bien Suprême : le bonheur et la vertu? D'autre part, entre le bonheur et

la vertu, il n'existe pas de liaison synthétique nécessaire. Il faudrait pour cela que, pour atteindre au bonheur, le moyen fût la vertu, ou que, par l'action vertueuse, même sans chercher le bonheur, on y fût conduit. Or, celui qui poursuit le bonheur, est, nous l'avons compris, hors de la moralité. La vie morale ne saurait donc être la conséquence de la volonté du bonheur. Le bonheur, d'un autre côté, ne peut venir que de la connaissance des lois naturelles et d'un usage intelligent de ces lois pour détourner leurs effets à notre profit. Or ce n'est pas là ce que cherche l'homme vertueux, puisque, au contraire, il ne se préoccupe pas, par hypothèse, des conséquences de ses actes, mais les accomplit parce qu'il le doit. Il n'y a donc pas plus de raisons pour qu'en étant vertueux, on atteigne naturellement au bonheur, que, pour qu'en cherchant le bonheur, on soit amené à la vertu (1). Nulle nécessité ne lie donc, dans le monde des phénomènes, le bonheur et la vertu. Leur accord n'y est sans doute pas impossible. Il se produit quelquefois; mais c'est une réussite que rien ne permet de prévoir. Il n'est nullement nécessaire. Rien ne permet donc d'affirmer que, dans le monde des phénomènes, le Souverain Bien doive jamais être réalisé. Assurer à l'homme qu'il a raison de croire qu'en vivant selon les ordres du devoir il trouvera nécessairement le bonheur ici-bas serait donc naïveté ou charlatanisme.

Faut-il, dès lors, que l'homme juge absurde sa croyance en la fatalité d'un accord futur entre le bonheur et la vertu? Mais alors comment s'expliquer l'ordre que la Loi morale nous impose, de travailler à produire le Souverain Bien (2).

(1) *Critique de la Raison pratique* (trad. Picavet, p. 203 sqq.).

(2) Cf. *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 261 en note) : « C'est un *devoir* de réaliser le plus que nous pouvons, le Souverain Bien. Par conséquent, le Souverain Bien doit être possible. Pourtant, il est inévitable aussi pour tout être raisonnable dans le monde, de supposer ce qui est nécessaire à la possibilité objective du Souverain Bien ».

C'est un devoir de faire tout ce qui dépend de nous pour le réaliser. Comment aurions-nous un pareil devoir s'il n'était possible d'atteindre son objet? Comment pourrions-nous lui obéir si nous avions la conviction justifiée que nous ne pouvons pas faire ce qu'il nous ordonne? Pour conformer sa conduite à un ordre, il faut croire que ce qu'ordonne cet ordre peut exister. L'ordre de produire le Souverain Bien est en nous. Nous ne pouvons donc éviter de croire possible l'objet qu'il prescrit de réaliser. C'est une croyance à laquelle nous ne pouvons renoncer. La Raison spéculative a beau faire; elle a beau jeter ses raisonnements glacés sur les aspirations brûlantes du cœur, la Raison pratique maintient ses exigences. A laquelle devra donc rester le dernier mot dans leur conflit?

Pour Kant, cela ne fait pas de doute. Dans la lutte de la Raison spéculative avec la Raison pratique, la Raison pratique doit triompher.

Que prouve, en effet, le raisonnement spéculatif que nous venons de suivre? Que, dans le monde sensible et phénoménal, le bonheur et la vertu ne sont pas et ne seront jamais nécessairement d'accord. Si donc rien n'y empêche leur harmonie, rien non plus n'autorise à affirmer que nous ayons raison en croyant qu'elle se produira. Mais le monde sensible n'est pas le seul monde. Au-dessus de lui, il existe une sorte de monde intelligible dont la présence, en nous, du devoir nous a contraints de supposer l'existence. Le noumène, possible après la Critique de la Raison pure, est apparu comme une réalité après la Critique de la Raison pratique. C'était déjà dans le monde nouménal que la liberté, impossible dans le phénomène, trouvait une place légitime. Pourquoi donc, dans ce même monde, l'accord du bonheur et de la vertu que rien ne rend nécessaire dans le phénomène, ne se réaliserait-il pas nécessairement? Pourquoi, à le supposer impossible dans la nature, le Souverain Bien ne serait-il pas possible

dans le noumène? Déjà, dans le monde sensible, l'homme vertueux jouit d'un certain contentement de lui-même différent du bonheur. Pourquoi le bonheur complet ne l'attendrait-il pas dans une autre vie? En tous cas, rien ne prouve que cela soit impossible. Rien ne le prouvera jamais, puisque la Raison spéculative ne peut rien connaître du noumène. Or, lorsque nous constatons en nous le devoir de réaliser le Souverain Bien, nous ne pouvons nous empêcher de croire que ce Souverain Bien soit possible. Quelle raison aurions-nous donc de nous interdire cette croyance? Nous ne pouvons la réprimer; d'autre part, si nous pensons que le Souverain Bien ne sera que dans la vie nouménale rien ne peut nous contredire. Ne serait-ce pas folie, dès lors, de vouloir nous priver d'une espérance et d'une croyance qui sortent inévitablement de la Raison pratique, alors que celle-ci n'est nullement en contradiction avec la Raison spéculative, alors qu'elle n'en est même, dans le fond, qu'une suggestion? Car il n'y a qu'une seule Raison. A quoi bon chercher à tuer en nous une croyance aussi profonde? Aussi bien, n'y arriverions-nous pas. Elle est, en effet, conforme à notre nature morale. Elle la satisfait. Elle est un postulat nécessaire, une hypothèse inévitable que la conscience du devoir ne peut manquer de susciter dans notre cœur.

Croyons donc. Sans doute, ce n'est pas un devoir de croire. Mais ceux qui croient, croient avec raison, et l'on ne peut réfléchir sur la Loi morale sans arriver à croire. Croyons que le Souverain Bien sera, puisqu'il doit être. Croyons qu'il sera dans la vie nouménale, puisque les lois du phénomène ne sont pas disposées de façon à le rendre inévitable dans le monde sensible. Croyons, par suite, que ce qui est nécessaire à la possibilité de sa réalisation hors de la vie du temps et de l'espace, est bien réel. Croyons à l'immortalité de l'âme, puisque le premier des éléments du Souverain Bien est la perfection absolue de la volonté, puisque cette perfection est impossible dans cette

vie, puisqu'enfin la condition du progrès indéfini que la Loi Morale nous ordonne de nous proposer et qui est nécessaire à la possibilité du Souverain Bien est la persistance indéfinie de notre être et de notre personnalité (1). Croyons à l'existence de Dieu, puisque le second des éléments du Souverain Bien est le bonheur, puisque le bonheur doit n'être dévolu qu'à la vertu, puisque la vertu dépend des intentions, puisque, par suite, seul, un être capable de se déterminer par des idées morales a pu faire une nature telle que ses lois conspirent à la récompense de celui qui aura fait son devoir (2). Que la conviction religieuse vienne ainsi couronner la vie morale. Qu'elle apporte un espoir à qui s'impose de vivre sans espoir. Qu'elle fasse luire l'éclat du bonheur aux yeux de qui consent à vivre sans bonheur. La Raison pratique ouvre la porte aux belles croyances. Elle les rend inévitables. Contre elles, le raisonnement ne peut rien. Pourquoi donc s'en priverait-on lorsqu'on les a? Aussi bien est-il impossible, lorsqu'on songe à la Loi morale, de ne pas les avoir.

Le Sage aurait donc tort de s'inquiéter s'il espère une vie meilleure et croit en elle. Son hypothèse est une « hypothèse nécessaire ». A la condition qu'il ne se fasse pas sage pour obtenir cette vie, il peut en toute légitimité se laisser aller à ses aspirations et à ses espérances religieuses. C'est la Loi morale elle-même qui les fait naître en lui. Elles sont donc, d'une certaine façon, rationnelles. La meilleure preuve en est l'impuissance où la Raison spéculative est de les détruire. Les postulats de la Raison pratique peuvent être acceptés par tous. Rien n'est plus légitime que la foi, quoique les vérités qu'elle proclame soient absolument indémontrables.

(1) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 222 sqq.).
(2) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 226).

*
* *

Ainsi s'achève la connaissance de ce que doit être, selon Kant, la forme de la vie morale. Pour vivre avec moralité, il faut vivre comme le devraient tous les êtres capables de moralité. Or cela n'est possible que si l'on se préoccupe, en agissant, de la forme et non de la matière de l'acte qu'on conçoit. Sans doute on peut chercher à être heureux. Mais il faut subordonner la recherche du bonheur à l'obéissance à la Loi morale. Se proposer une satisfaction personnelle n'est légitime que si l'on s'est mis auparavant en règle avec le devoir. Le bonheur ne peut être une fin que pour qui s'en est rendu digne par l'usage de la vertu, c'est-à-dire en faisant son devoir chaque fois qu'il se présente, uniquement parce qu'il est devoir. La pureté des intentions vaut plus que la légalité des actes ; celui qui se trompe sur ce qu'il doit faire peut n'être pas coupable, si, en agissant, il a voulu et cru respecter la Loi. En principe, toute espérance doit être bannie du cœur de l'homme vraiment bon. Le seul sentiment qui doive diriger sa conduite est le respect. « Fais ce que dois, advienne que pourra ». Voilà l'austère résumé de cette austère morale.

Et cependant, au dernier moment, Kant recule devant la condamnation définitive de tous les désirs de bonheur innés à l'âme humaine. Il laisse, par la justification des postulats religieux, une place ouverte au rêve. Le bonheur peut bien être le couronnement de la vertu. On peut l'espérer. On le croira même fatalement si l'on réfléchit sur le devoir. Mais il faut prendre garde. La croyance religieuse est légitime. Seulement, il ne faut pas qu'elle corrompe les sentiments moraux. Il ne faut pas faire le Bien pour le bonheur qu'on en attend, ce bonheur fût-il d'un

autre monde. Le mérite expirerait du coup, et, avec lui, le droit au bonheur. La religion est, pour la morale, une aide et un danger. Il ne faut pas être un mystique, pas plus qu'il ne faut être un de ces naturalistes selon lesquels l'homme ne peut rien attendre que de la terre. Il ne faut s'abandonner qu'avec une extrême prudence aux sentiments religieux, alors que, cependant, c'est la Raison pratique elle-même qui les suscite en nous.

Telles sont les conclusions de cette première partie de la morale de Kant. Celui qui les a comprises sait, d'après lui, quelle doit être la forme de la vie, quels sentiments, quelles dispositions intimes il doit entretenir dans son cœur. Il sait donc l'essentiel sur la moralité. Mais la science morale n'est pas encore achevée. On peut s'égarer en conservant les meilleures intentions du monde. Le moraliste doit donc ajouter à l'étude de la forme de la vie morale une étude nouvelle, celle de la matière de cette vie. A cette condition seulement, il pourra considérer sa tâche comme définitivement terminée.

---

# CHAPITRE II

## La matière de la vie morale.

### I.

Étudier la forme de la vie morale, c'était se demander quels sentiments devaient occuper le cœur de l'homme pour qu'il eût le mérite de la vertu. Étudier la matière de la vie morale, c'est se demander quels sont les actes que la Loi morale ordonne ou défend d'accomplir. Et, sans doute, c'est la forme de l'action qui fait sa moralité. Mais il ne suffit pas de vouloir vivre comme on le doit pour y réussir toujours. Il faut connaître ce qui est légal, tout comme il faut savoir ce qui, du légal, fait du moral. Comment atteindre autrement la perfection de la vie? Kant l'a compris, et, après avoir défini la moralité, il s'est imposé la tâche de découvrir par le détail quelles actions doivent et ne doivent pas être accomplies. Faire son devoir par devoir, voilà le *summum* de la moralité. Mais quels sont les devoirs? C'est ce que la Doctrine du Droit et celle de la Vertu essayent d'expliquer.

Le problème de la découverte des devoirs n'était plus intact pour Kant après son Fondement de la Métaphysique des mœurs et sa Critique de la Raison pratique. Les trois célèbres formules de la moralité n'expriment pas seule-

ment, en effet, la nécessité d'agir avec certains sentiments si l'on veut bien agir. Elles sont encore, pour notre philosophe, une sorte de résumé très général de tous les devoirs qui s'imposent à notre volonté. Exprimant, chacune à sa façon, toute la Loi morale, comment n'en contiendraient-elles pas, en effet, toutes les prescriptions? L'impératif catégorique suprême est gros d'une foule d'impératifs dérivés. Chercher à en faire sortir tout ce qu'il contient, le presser, pour ainsi dire, afin d'en exprimer tous les sucs, ce doit donc être le travail de celui qui se demande quels sont les actes légaux. Pour écrire une Métaphysique des mœurs, Kant avait donc une méthode toute tracée : déduire les conséquences de la triple formule de la Loi morale, sans recourir à aucune expérience, à aucune constatation de fait, à aucune considération d'utilité. C'est ce qu'il s'est efforcé de faire et nous devons le suivre sur la route qu'il a frayée.

La formule la plus générale et la plus complète de la Loi morale est, nous nous le rappelons, celle-ci : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle ». Or, selon Kant, ce précepte renferme deux impératifs dérivés de la plus haute importance. La première analyse les fait aussitôt découvrir. Les voici : « Agis extérieurement, de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse s'accorder avec la liberté extérieure de chacun (1) ». Et : « Agis suivant une maxime dont chacun puisse se proposer les fins suivant une loi générale (2) ». Ces deux préceptes sont capitaux. L'un est, en effet, chez notre philosophe, la règle fondamentale de la Doctrine du Droit, l'autre, l'ordre essentiel de la Doctrine de la Vertu. Tous deux ont une valeur égale ; car ils sont deux formes dérivées d'une loi unique dont la portée fait la leur. Tous

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 44).
(2) *Doctrine de la Vertu* (Barni, p. 38).

deux ont, d'autre part, une originalité qui leur est propre et qui range en deux catégories bien distinctes les ordres qu'ils renferment. Ce sont là des choses qui apparaissent clairement à la réflexion.

D'abord, ces deux principes dérivent bien de la Loi Fondamentale de la Raison pure pratique. Si j'agis, en effet, sans limiter l'usage de ma propre liberté, de façon que les autres hommes puissent, aussi bien que moi, se servir de la leur, l'acte que j'accomplis est contraire à la Loi morale. En ériger la maxime en règle universelle de conduite, ne serait-ce pas rendre impossible toute liberté dans l'action extérieure et particulièrement la mienne? Vouloir faire usage de sa liberté sans restriction, ce serait donc agir suivant une maxime qui ne pourrait être érigée en règle universelle de conduite, sans qu'il en résultât une absurdité. Ce serait donc agir contrairement à la Loi. Pour bien agir, il faut, par conséquent, limiter l'exercice extérieur de ma liberté, de façon à ne pas entraver celui de la liberté des autres. La règle dont Kant fait le principe fondamental du Droit est donc bien la conséquence nécessaire du précepte fondamental de la morale tout entière. — Il en est de même du précepte essentiel de la Doctrine de la Vertu. Si, en effet, lorsque j'agis, je me propose une fin différente de celle que tout homme devrait se proposer (lorsque, par exemple, j'agis avec l'unique préoccupation de me procurer du plaisir et d'éviter de la douleur) je ne me conduis pas comme tout homme devrait se conduire. Je ne me propose pas une fin qui puisse être celle de toute activité humaine. Je n'agis pas suivant la Loi morale. Je ne puis donc agir comme je le dois, que si je me propose constamment une fin qu'il puisse être ordonné à tout le monde de poursuivre; — et c'est ici le principe même de la Doctrine de la Vertu. — Les deux préceptes sur lesquels Kant prétend asseoir la double science du Droit et de la Vertu sont donc bien contenus dans la Loi Fondamentale de la Raison pure pratique. Ils sont donc bien

des Lois morales. Par suite, toutes les règles qu'on en pourra déduire pourront être justement considérées comme des obligations universellement valables. Les mêmes raisons qui rendent obligatoire l'obéissance à la Loi morale suprême rendent moralement nécessaire le respect de celles-ci.

D'où vient, maintenant, que Kant considère ces deux principes l'un comme le principe du Droit, l'autre comme celui de l'Éthique? Quelle différence sépare ces deux lois, suffisante pour justifier une opposition tranchée comme celle qu'il établit? Une loi unique est-elle donc l'origine commune de deux préceptes d'esprit très différent? A cette question, Kant répond : Si les devoirs qui dérivent du premier de ces principes méritent d'être appelés devoirs de Droit, c'est qu'ils peuvent être formulés dans des lois extérieures; (par là, il entend des lois promulguées dont l'observation est légitimement garantie par une organisation juridique destinée à contraindre à l'obéissance quiconque ne s'y contraindrait pas de lui-même). Si les devoirs déduits du second principe doivent, au contraire, porter le nom de devoirs de Vertu, c'est que rien, en eux, n'autorise leur promulgation sous la forme de lois extérieures ni l'usage d'aucune contrainte extérieure pour en assurer l'observation. — Double affirmation que Kant appuie sur une démonstration solide. — Que réclame, en effet, d'abord, le principe du Droit? Rien de plus que la conformité des actions humaines avec la possibilité de la liberté extérieure d'autrui : c'est dire que, par lui-même, il se préoccupe peu des sentiments qui pourront nous faire agir, pourvu que nous respections cette liberté. Il ne vise que le fait. La légalité de l'acte lui suffit. A cette légalité, la moralité peut s'ajouter; mais, par lui-même, le Droit ne s'en occupe pas. Ce qu'il cherche, ce sont les limites entre lesquelles doit se renfermer l'humanité dans l'usage de sa liberté extérieure. Tout ce qu'il demande, c'est que l'homme obéisse à ses lois, quelle que soit la raison qui le

fasse obéir. Il vise à endiguer l'activité humaine entre deux murailles qu'elle ne franchisse pas. Peu lui importent, d'ailleurs, les motifs qui l'empêcheront de les franchir. Ce caractère du principe du Droit entraîne deux conséquences capitales. D'abord, le Droit cherchant des propositions restrictives en découvrira certainement de très-précises et très-définies. Rien de vague dans ses lois. Il pourra leur donner une netteté parfaite. Ensuite, n'ayant pour but que de modérer l'activité humaine et point du tout d'obtenir des hommes une vie vraiment morale, il pourra légitimement promulguer ses lois sous la forme d'une législation effective, en ajoutant à leur promulgation la menace légitime d'une contrainte extérieure exercée sur qui les violerait. Car qu'importe au Droit qu'on obéisse à ses lois par devoir ou par peur d'une contrainte, pourvu qu'on obéisse? Et, d'autre part, la menace est ici légitime. Si c'est un mal de dépasser, en agissant, les limites entre lesquelles on doit renfermer l'usage de sa liberté, c'est, en effet, un bien d'arrêter celui qui en serait tenté, fût-ce en lui inspirant de la terreur. La même menace est, d'ailleurs, ici, de nature à produire l'effet qu'on en attend et qui la justifie. Car, lorsqu'il s'agit de liberté *extérieure*, on peut toujours, par un obstacle extérieur, en entraver l'usage. Le Droit peut donc menacer légitimement. Il est bon de promulguer ses lois, bon d'accompagner cette promulgation d'une menace. La définition que Kant donne de la science du Droit est donc légitime. Le Droit est bien la science des devoirs qu'on peut, sans faute, exprimer sous la forme de lois extérieures (1). — Tout autre est le principe de la Doctrine de la Vertu. Il ordonne à l'homme de s'imposer à lui-même, en agissant, une certaine fin que tous puissent s'imposer. On peut être juste, c'est-à-dire plier sa conduite aux ordres du Droit, en cherchant

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 45 sqq.).

cependant exclusivement son bonheur. Il suffit, en le poursuivant, de respecter autrui. On ne peut être vertueux qu'en se proposant une fin toute différente. Il faut, pour qu'on le soit, concevoir certaines fins comme devant être recherchées par soi et par les autres, et s'imposer, par devoir, par respect pour la Loi morale, la recherche de ces fins. La Doctrine de la Vertu vit de l'idée de fins qui sont aussi des devoirs et qu'il faut s'imposer à soi-même par un vigoureux effort de la volonté contre la nature. Or, s'il est à la fois légitime et possible de prescrire à l'homme dans des lois promulguées et sous la menace d'une contrainte, de conformer ses actes extérieurs à certains types d'action, il est à la fois illégitime et impossible de lui prescrire, dans des lois du même genre, de se proposer exclusivement certaines fins et non pas d'autres. Illégitime, car ce qui fait la légitimité de la contrainte extérieure, c'est qu'il est bon d'empêcher le mal et que, lorsqu'il s'agit de liberté extérieure, la contrainte suffit à sauvegarder la liberté d'autrui. Or, on peut fort bien ne pas remplir ses devoirs de vertu et respecter cependant en toute chose la liberté extérieure des autres. Dans ce cas, on ne fait de mal qu'à soi-même. Et comment admettre que l'individu puisse être protégé par les autres contre lui-même? Impossible. Car se proposer à soi-même une fin, c'est là un acte tout intérieur, tout spontané, auquel rien ne peut contraindre l'homme, si ce n'est sa propre volonté, et dont personne au monde ne peut vérifier l'exécution. Il y a donc une différence profonde entre le principe de l'Éthique et celui du Droit. Et, s'il faut considérer comme une obligation formelle de donner à sa vie une direction plutôt qu'une autre, il faut reconnaître que, tant que les actions extérieures d'un homme ne sont pas de nature à troubler les autres dans l'exercice de leur liberté, nul n'a le droit de le forcer à la vertu. Forcer à la vertu! Expression qui, d'ailleurs, à elle seule, contient la contradiction suprême;

car la vertu ne peut être, nous l'avons vu, que le fruit de la plus pure liberté; elle doit être une contrainte interne exercée par l'individu humain sur lui-même, une conquête de la raison et de la liberté sur les penchants instinctifs de la sensibilité naturelle. Il n'est donc pas possible d'être vertueux par force (1).

Ainsi, il y a lieu, une fois admise la formule de la Loi Morale, de reconnaître la légitimité des deux préceptes que Kant en fait sortir. Il y a lieu de les opposer avec lui l'un à l'autre, d'en faire les assises de deux sciences de but et d'esprit différents : le Droit et l'Éthique. Malgré leur origine commune, quoiqu'ils aient, par suite, même valeur et même dignité, ils se distinguent, en effet, profondément. Même, cette distinction va jusqu'à influer sur la nature de l'obligation de leurs lois. Le premier est la source de devoirs d'obligation stricte. Le second ne contient que des obligations larges (2). Manquer à l'accomplissement d'un devoir de Droit, c'est, en effet, être nettement coupable et s'exposer à une contrainte légitime. Le Droit indique des limites précises entre lesquelles chaque liberté doit vouloir contenir son action. On ne peut donc qu'obéir à ses lois ou les violer. En cette matière, pas de demi-mesure possible. S'agit-il, au contraire, de devoirs de Vertu? Il n'en est plus de même. C'est assurément, être coupable, de ne pas se proposer les fins que la conscience prescrit à l'homme de s'imposer. Mais le moyen de déterminer, ici, avec précision, jusqu'où on doit poursuivre une certaine fin, jusqu'à quel point, parmi les fins morales, l'une est supérieure à l'autre? L'Éthique peut montrer à l'humanité quelle doit être la direction de sa vie, quelles maximes elle doit suivre dans ses actes. Elle ne saurait, avec une précision stricte, lui dire comment, jusqu'où, combien de temps, il faut agir pour at-

(1) *Doctrine de la Vertu*, Introduction (Barni, p. 13 sqq.).
(2) *Doctrine de la Vertu* (Barni, p. 28).

teindre la fin qu'il est de son devoir d'atteindre; elle ne saurait indiquer quelles actions mêmes il faut accomplir. Aussi, au point de vue de l'Éthique, entre la culpabilité et la vertu complète, se place la demi-vertu, la vertu intermittente, tandis qu'au point de vue du Droit, il n'y a que des coupables et des innocents. C'est ce qu'expriment ces mots : les devoirs de Droit sont d'obligation stricte, les devoirs de Vertu, d'obligation large.

Dès ses premiers pas dans la déduction des devoirs, Kant aperçoit donc un double champ à parcourir. Un programme s'impose à lui : faire la science des obligations strictes du Droit, faire la science des obligations larges de Vertu. Notre devoir est de procéder avec lui le plus fidèlement que nous pourrons à cette double étude, parfois cruellement ingrate.

## II.

« Agis extérieurement, de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté extérieure de chacun ». Tel est le principe du Droit. Il tire sa valeur de ce qu'il se déduit analytiquement de la formule de la Loi morale. Il est le principe du Droit, parce que tous les préceptes qui en sortiront pourront légitimement exiger des hommes leur obéissance absolue, fût-ce par la menace.

Or, dans ce précepte même, on trouve, selon Kant, l'ordre, pour l'humanité, d'agir de façon à rendre possible un Droit privé et un Droit public. Un Droit privé : c'est-à-dire la possession par les individus de ce qu'ils peuvent posséder sans nuire à la liberté extérieure des autres hommes. Un Droit public : c'est-à-dire un état de la société tel que chacun y soit assuré d'avoir ce à quoi il a droit et d'être puni s'il s'empare de ce qu'il doit respecter. Et l'on ne saurait, à vrai dire, séparer absolument le Droit privé

du Droit public. Car l'ordre de rendre le Droit privé possible entraîne celui de se conformer aux prescriptions du Droit public. Tant qu'il n'existe pas, en effet, un état social capable de protéger le Droit privé, ce droit reste bien droit, en principe. Mais il peut fort bien n'être pas respecté en fait. Dans l'état de nature, la raison n'est pas toujours la plus forte et le Droit cède, le plus souvent, à la violence. Et, sans doute, dans cet état, celui qui est dans son droit peut légitimement résister par la force à la force qui l'attaque. Mais, combien de fois la force prime-t-elle le Droit! Si donc, *on doit tout faire* pour rendre possible l'exercice du Droit privé, il faut qu'on fasse tout pour qu'il existe un état différent de l'état de nature : un état social tel que l'exercice des droits privés y soit toujours possible. Mais un tel état ne peut être que celui d'une association d'hommes disposée de façon que la justice y soit toujours rendue. Une telle association n'est possible, d'autre part, que si chacun de ses membres s'impose de respecter certaines lois qui sont celles du Droit public. Par conséquent, on ne peut obéir entièrement à l'ordre de respecter le Droit privé sans obéir à celui de respecter le Droit public. Les prescriptions de ces deux sections du Droit sont inséparables. Le Droit privé n'est que provisoire, tant que le Droit public n'est pas établi. Il n'existe dans le fait que par l'existence du second. Aussi, Kant propose-t-il de traduire l'ordre essentiel du Droit dans les formules suivantes : « Entre dans un état juridique »; ou « agis de façon à rendre possible la paix universelle »; ce qui revient à dire : respecte, à la fois, dans ta conduite, le Droit privé et le Droit public (1).

Impossible donc d'étudier le Droit naturel sans étudier ses deux parties. Mais, pour la commodité de l'œuvre à faire, il est permis de les séparer par une sorte d'abstraction, et de les examiner tour à tour.

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 157, sqq.).

***

Les droits qui font partie du Droit privé sont tous compris dans un genre unique : le droit de posséder. Deux questions se posent donc à propos de cette section du Droit : 1° *Est-ce qu'il est possible d'avoir légitimement quelque chose à soi?* 2° *Dans quelles conditions peut-on acquérir légitimement quelque chose?* cette seconde question ne se posera d'ailleurs que si la première est résolue par l'affirmative. Remarquons que ces deux problèmes sont présentés ici dans le langage du Droit. On pourrait aussi bien les formuler dans le langage du Devoir. Le premier deviendrait alors celui-ci : « *Est-ce qu'il y a des cas où ce soit un devoir de ne pas s'emparer de certains objets, parce qu'ils sont la propriété d'un autre?* » Le second serait celui-ci : « *Dans quels cas est-ce un devoir de considérer un objet comme la propriété d'un autre et de s'interdire, par conséquent, d'en faire usage?* » Lorsqu'il s'agit de Droit, en effet, le devoir et le droit se correspondent comme l'envers et l'endroit d'une même médaille. Ce qui est pour moi un droit est pour vous un devoir. On peut donc, indifféremment, dans l'étude du Droit, user de l'une ou de l'autre des deux terminologies.

Avoir quelque chose à soi, c'est, dit Kant, avoir quelque chose qui soit avec soi dans un tel rapport qu'on se trouverait lésé si un autre en faisait usage, alors qu'on n'y consentirait pas. Autrement dit, c'est avoir quelque chose dont on puisse légitimement, au nom de son devoir, défendre l'usage à qui que ce soit.

Y a-t-il donc quelque chose qui puisse être avec nous dans un semblable rapport? Oui, répond Kant; une propriété, une possession peut être légitime. Nous ne pou-

vons posséder que deux espèces de choses : nous-mêmes ou un objet différent de nous. Or, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre de ces deux ordres d'objets, le droit de posséder trouve sa justification.

S'agit-il d'abord de nous-mêmes? Notre droit est ici évident, et c'est un droit inné. Cette proposition : « J'ai sur moi un droit », se tire, en effet, analytiquement, du principe fondamental du Droit. Ce principe ordonne à l'humanité tout entière de respecter les autres hommes dans leur liberté extérieure. Chaque homme a donc le devoir de me respecter dans ma liberté. D'autre part, je puis contraindre au respect quiconque attenterait à ma liberté, et la contrainte que j'exercerais alors serait légitime puisqu'elle empêcherait un mal. Le devoir qu'ont les hommes de me respecter est donc bien un devoir de Droit. Je puis légitimement exiger d'eux qu'ils lui obéissent. C'est dire que je puis me considérer comme ayant sur moi-même un droit de propriété. D'un mot, par cela seul qu'on existe comme liberté, on existe comme liberté respectable, on existe donc comme propriétaire de sa liberté. Le droit de l'homme sur lui-même est le premier de tous. C'est un droit qui naît avec l'individu.

Il est loin d'être aussi facile, en revanche, de prouver que l'homme peut légitimement posséder autre chose que lui-même, c'est-à-dire interdire, sans injustice, au reste de l'humanité l'usage de certains objets. Que faut-il, en effet, pour que je puisse dire d'une chose : elle m'appartient. Suffit-il que je l'aie entre les mains? que, suivant l'expression de Kant, je la détienne, j'en aie une possession sensible? C'est là, évidemment, un titre de propriété insuffisant. Un objet ne peut être dit à moi que si, lorsqu'il cesse d'être entre mes mains, il ne rentre pas, par cela seul, dans le domaine commun, de sorte que chaque individu puisse légitimement s'en servir, sans jamais nuire à ma liberté. Or, si la possession sensible était la seule possible, on posséderait, sans doute, toujours le lieu où l'on serait,

mais on ne posséderait rien d'autre : ce qui revient à dire qu'on ne posséderait jamais rien d'extérieur. Si donc il doit y avoir possession légitime d'autre chose que nous par nous, il faut qu'à côté de la possession sensible, il y ait un autre ordre de possession : la *possession intelligible*. D'où cette conclusion : la question de savoir si l'appropriation d'un objet peut jamais être légitime se réduit à celle-ci : une possession intelligible est-elle possible?

A cette question, Kant répond par l'affirmative. Le principe du Droit reconnaît la parfaite légitimité de toute action de la liberté humaine, à la seule condition que celui qui l'accomplit respecte en agissant la liberté extérieure des autres hommes. Pour que je dusse m'interdire l'usage de tout objet, sous prétexte qu'il serait illégitime, il faudrait donc que cet usage dût être considéré par moi comme toujours injuste : c'est-à-dire comme toujours nuisible à la liberté extérieure de quelqu'un. Or, selon Kant, tant que personne ne s'est emparé d'un objet, on ne nuit à la liberté de personne en s'en emparant, car on ne viole alors la décision de personne. D'où il conclut très logiquement, qu'il est possible de faire d'un objet un usage légitime, c'est-à-dire de l'avoir légitimement en sa possession. Et Kant considère cette conséquence de ses principes comme une loi « permissive » de la Raison pratique. Une loi « permissive » : c'est-à-dire une loi qui nous autorise à mettre la main sur certains objets, — et à imposer, par là même, aux autres l'obligation qu'ils n'avaient pas auparavant, de s'en abstenir à jamais, — à condition que nous respections certaines formes, dans l'acte de notre appropriation.

Ces formes sont faciles à déterminer, étant donné ce qui précède. Pour qu'on puisse considérer comme sien un objet extérieur, il suffira, en effet, d'affirmer sa volonté de le faire, si personne, avant soi, n'en a fait autant. La forme de l'appropriation sera donc l'occupation accompagnée de déclaration. Et on se l'explique. Dire d'une chose : « je

veux qu'elle m'appartienne », c'est un acte de la volonté humaine à propos de cette chose : un acte légitime, s'il se produit sans nuire à la liberté de qui que ce soit : un acte respectable, d'autre part; car ne serait-ce pas un injuste attentat contre la liberté extérieure d'un homme que de prétendre, au mépris de sa volonté, détourner à son usage un objet que celui-ci se serait réservé? Pour acquérir une chose extérieure, il faudra donc exprimer, d'une façon ou d'une autre, avant qui que ce soit, sa volonté de la posséder, et cela suffira. Car rien ne peut rendre une semblable action illégitime, et rien ne peut rendre légitime l'acte de celui qui n'en tiendrait pas compte.

Il va sans dire, d'ailleurs, que le droit de propriété créé par une occupation légitime est tout à fait impuissant à faire respecter cette propriété, si rien ne vient s'y ajouter. Légitime, quand elle est faite suivant la forme juridique, l'appropriation n'est définitive que si l'on a la chance de vivre parmi des hommes qui veuillent bien qu'on puisse être propriétaire, parmi des hommes soumis aux ordres du devoir. Occupez un sol, avec toutes les formes requises, au milieu d'hommes qui vivent sans respect du Droit. Votre résistance aux attaques dont vous serez l'objet sera légitime. Mais rien ne dit que vous triompherez dans la lutte; la force injuste pourra fort bien vous dépouiller. Si donc, en droit, ce qui fait que vous pouvez être légitimement propriétaire d'un objet, c'est l'obligation qu'a tout homme de respecter la liberté extérieure de chacun, obligation grâce à laquelle, en occupant et en déclarant vouloir conserver un objet qui n'appartient encore à personne, vous faites à tous un devoir de vous respecter et vous vous créez à vous-même un droit d'user, au besoin, de la force pour obtenir le respect; en fait, ce qui, de propriétaire légitime, vous fait propriétaire réel, c'est seulement cette circonstance que vous vivez avec des hommes agissant, de gré ou de force, conformément à la maxime fonda-

mentale du Droit, ce qui se traduit par le respect de votre liberté, dans son usage légitime. L'appropriation suppose donc, pour devenir définitive, l'existence d'une société soumise, par esprit de justice ou par crainte, aux lois qui, d'un État, font un état juridique (1).

On le voit donc. Pour Kant, la propriété peut être légitime. L'homme se possède lui-même et peut posséder autre chose que lui. Le premier des problèmes du Droit privé reçoit une solution positive.

Il y a lieu, par conséquent, selon lui, de poser la seconde des questions qui relèvent du Droit privé. Dans quelles conditions peut-on acquérir légitimement quelque chose?

On peut posséder légitimement deux grandes classes d'objets extérieurs : des choses et des personnes. On peut, d'autre part, posséder ces différents ordres d'objets de trois façons : le droit de propriété peut porter sur une chose ; c'est le droit *réel;* sur une personne ; c'est le droit *personnel.* Il peut enfin tenir des deux, car on peut posséder une personne comme on possède une chose ; c'est le droit *personnel d'espèce réelle.*

Le droit réel se définit généralement : « le droit envers tout possesseur d'une chose ». Mais, selon Kant, ce n'est ici qu'une définition de mots. La définition exacte du droit réel est différente : c'est « le droit d'user particulièrement d'un objet qu'on possède en commun avec tous les autres hommes ». Qu'est-ce qui permet, en effet, d'user d'un objet comme s'en sert un propriétaire? Nous l'avons montré : c'est la volonté, conforme au devoir, de tous les hommes, agissant de façon à rendre possible cette pro-

(1) Cf. pour toute cette démonstration : *Doctrine du Droit* (Barni, p. 76 sqq.).

priété particulière. Or, comment la volonté générale pourrait-elle rendre possible et légitime l'appropriation particulière, si tous n'étaient primitivement propriétaires en commun de ce qui devient ensuite, suivant certaines lois, propriété particulière? On ne saurait donner que ce qu'on possède. Il y a donc lieu de modifier dans le sens que Kant indique la définition du Droit réel. Elle prend, grâce à la correction qu'il y apporte, une toute autre exactitude; car elle indique l'origine même de ce Droit réel et le définit par ce qui le justifie.

De toutes les formes du Droit, celle du Droit réel est la première. J'entends par là celle qui sert d'origine à toutes les autres et les explique toutes. Ce droit ne peut être, en effet, qu'un droit sur le sol, et, seul, un semblable droit peut fonder les autres. Soit un sol qui n'appartienne à personne. Je pourrai toujours déplacer ce qui l'occupe pour m'en emparer, et cela en toute légitimité. Pour que je possède définitivement un objet, quel qu'il soit, il faut donc que le lieu où il se trouve m'appartienne d'abord. La première de toutes les acquisitions doit donc être celle d'une place. Sans la propriété du sol, pas de propriété.

Or, l'appropriation du sol n'exige pas d'autres formes que celles de l'appropriation en général. Primitivement, en effet, la terre appartient en commun à tous les hommes. Chacun a le droit d'être où la nature l'a placé, et la forme sphérique du globe terrestre, en en limitant la surface, en fait la propriété évidente de tous. Dès lors, la volonté générale peut légitimement livrer à l'individu un fragment de sol pour son usage particulier. Il suffit donc que l'individu, en respectant les règles du Droit, crée à la volonté générale un devoir de lui reconnaître la propriété d'un sol pour qu'il le possède. Pour cela, il faut et il suffit, si le sol dont il s'agit n'appartient à personne, qu'il signifie sa volonté d'en être le propriétaire. Le moyen primitif pour acquérir légitimement une terre sera donc de l'occu-

per avant toute autre occupation. Kant admet cependant, qu'on ne pourra pas s'approprier ainsi plus de sol qu'on n'en pourra défendre (1).

Et le Droit réel est ainsi fondé et épuisé. Car, en dehors de la terre avec ses accidents, qui font d'une certaine façon partie d'elle, nous ne saurions rien acquérir qu'en vertu d'un contrat ou d'une loi; modes d'acquisition qui donnent des droits non plus sur des choses, mais sur des personnes. D'un mot, il y a un droit réel et un seul, celui du premier occupant sur le sol qu'il occupe (2).

C'est, en effet, le caractère de tout droit acquis autrement que par la simple occupation de porter sur une personne et non plus sur une chose. Tel est, par exemple, le droit relatif à l'acquisition d'un objet qui appartient déjà à autrui. Un semblable droit doit être appelé *Droit personnel* simple. Il porte, en effet, ainsi que beaucoup d'autres analogues, non pas sur un objet, mais sur la volonté de celui qui possède un objet. Il consiste dans la faculté légitime de forcer la volonté d'un autre à accomplir un certain acte. De là vient que ce genre de droit suppose, pour prendre naissance, un contrat. On ne saurait, en effet, sans injustice, exiger d'une personne qu'elle accomplisse une certaine action, si elle n'avait auparavant librement consenti à ce qu'on réclame d'elle. Prétendre forcer quelqu'un à agir contre son gré suivant ma volonté, ne serait-ce pas, en effet, violer la règle fondamentale du Droit? Pour pouvoir légitimement réclamer d'une personne l'accomplissement d'un acte, il faut donc, que, d'elle-même, elle se soit engagée à l'accomplir. C'est dire que la seule origine légitime du Droit personnel est l'établissement d'un contrat. Or, seul, évidemment, l'accord des volontés

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 95).
(2) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 88 sqq.).

contractantes peut rendre, d'autre part, un contrat valable. On ne peut être forcé justement de donner ni de recevoir. Il faut donc, pour qu'il y ait contrat véritable, qu'il y ait simultanéité dans les décisions de celui qui donne et de celui qui reçoit. Mais, tant qu'on reste placé au simple point de vue empirique, on ne saurait jamais assurer que cette simultanéité existe. Les promesses sont toujours successives. Si donc le Droit ne considérait que les conditions empiriques des contrats, chaque partie pourrait toujours nier le droit de l'autre sur elle. Car elle pourrait toujours se défendre d'avoir voulu, en même temps que la partie adverse, ce que celle-ci lui demandait. Aussi le Droit fonde-t-il l'obligation, pour les parties contractantes, de se considérer comme engagées, sur autre chose que les conditions empiriques du contrat. C'est un devoir de tenir sa promesse. Une volonté qui a promis librement quelque chose peut donc et doit, par cela seul, être considérée comme ayant fait une promesse éternelle. Deux volontés qui ont promis, même successivement, l'une de donner, l'autre de recevoir peuvent donc et doivent être considérées comme une volonté unique et permanente. D'où cette conclusion : ce n'est pas tant en raison de la simultanéité constatée des volontés contractantes, qu'en raison du devoir qu'a l'homme de tenir sa promesse que chaque partie se conduit justement, si elle réclame quand la partie adverse est tentée de manquer à la sienne. On le voit donc; le droit des contractants l'un sur l'autre a un fondement tout moral. — Il se résout, d'ailleurs, dans un pouvoir légitime d'exiger d'autrui l'exécution de certaines actions. Il ne porte pas sur l'objet même à propos duquel il est établi. — Tel est le droit personnel simple. Ce sont des droits de cette espèce qui légitiment la plupart des acquisitions fondées sur autre chose qu'une occupation primitive (1).

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 103 sqq.).

Je dis la plupart. Selon Kant, en effet, il reste une troisième espèce de droit privé. On peut, dit-il, acquérir sur une personne plus que le droit à l'exécution d'une promesse qu'elle a faite. On peut acquérir le droit « de la posséder comme on possède une chose et d'en user pourtant comme on use d'une personne ». C'est là le Droit personnel d'espèce réelle. Il est comme la synthèse des deux autres. De là son nom. Kant reconnaît différents droits de cette espèce : le droit conjugal, le droit des parents envers leurs enfants, le droit du maître de la maison envers son personnel domestique. Tous ces droits ont en commun deux caractères. Celui qui les a peut légitimement faire rentrer en sa possession la personne qui lui aurait échappé, tout comme il ferait pour une chose. D'autre part, ils sont acquis en vertu d'une loi, et non plus, comme le droit réel, en vertu d'un fait, ni, comme le droit personnel, en vertu d'un simple contrat. — Kant reconnaît, d'ailleurs, que certains de ces droits supposent un contrat qui s'ajoute à la loi pour leur donner naissance. — Ce second caractère a, pour conséquence, de faire de la personne possédée un objet inaliénable. La loi qui nous l'attache provient, en effet, de notre nature d'homme : la possession qu'elle rend légitime ne l'est, par suite, que pour nous (1).

Le premier des droits personnels d'espèce réelle est le droit des époux l'un sur l'autre. Par cela seul qu'ils se livrent à un autre être, soit pour la procréation des enfants, soit pour le simple plaisir des sens, l'homme et la femme font d'eux-mêmes des choses ; ils se traitent comme des moyens, non comme des fins. Toute union sexuelle hors du mariage est, par suite, contraire à la Loi morale. L'union passagère, le concubinage sont donc condamnables. Pour qu'ils puissent s'unir sans être coupables, il faut donc qu'en faisant de soi une chose, chacun des

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 111 sqq.).

époux se reconquière. C'est, dit Kant, ce qui arrive dans le mariage. L'homme s'y donne à la femme comme une chose et pour toujours. Réciproquement, la femme s'y donne à l'homme dans les mêmes conditions. L'homme s'y donne donc, en définitive, à lui-même, puisqu'il se donne à qui se donne à lui. Malgré l'apparence, il ne se traite donc pas comme une chose, et cela grâce au don indéfini et réciproque que les époux se font l'un à l'autre de leur personne. On le voit d'ailleurs. Le droit que les époux acquièrent l'un sur l'autre par le mariage est bien un droit personnel d'espèce réelle; car il est inaliénable, et, si l'un des époux abandonne l'autre, l'abandonné peut, en toute justice, faire rentrer l'autre en sa puissance. D'autre part, seule, la monogamie est légitime. Seule, en effet, la possession réciproque et égale des époux l'un par l'autre peut justifier l'union sexuelle. Or, dans toute polygamie, la possession d'un des époux est partagée. L'équilibre de la possession est rompu. La légitimité de l'union sexuelle est, par conséquent, détruite (1).

Un second droit de la même catégorie est celui des parents sur leurs enfants. Par cela seul que nous mettons au monde un être libre, celui-ci a les mêmes droits que nous et nous avons, envers lui, les mêmes devoirs qu'envers tous les hommes. Traiter son enfant comme sa chose est donc un crime. L'enfant doit être considéré par ses parents comme une personne. Mais l'enfant a, outre les droits généraux de l'homme, des droits spéciaux envers ses parents. Par la procréation, nous jetons dans le monde, sans son consentement, un être humain. Il faut, par suite, que nous lui rendions aussi agréable que possible cette existence que nous lui avons imposée et qu'après tout il aurait refusée peut-être, si on la lui avait offerte. L'enfant a le droit d'obtenir de ses parents ce qu'il faut pour vivre

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 112 sqq.).

le mieux possible. Les parents ont le devoir de le lui donner. Mais, — et c'est ici qu'apparaît le droit des parents sur les enfants, — puisque les parents doivent quelque chose à leurs enfants, il faut qu'ils puissent exiger de ceux-ci ce qui est nécessaire à l'accomplissement de leur devoir; il faut qu'ils puissent leur donner l'éducation, à la fois utilitaire et morale, nécessaire pour passer l'existence dans les conditions les meilleures possibles. Ici, le devoir suppose le droit et l'exige; car comment les parents pourraient-ils faire l'œuvre qu'ils doivent, s'ils n'avaient sur l'enfant l'autorité nécessaire pour le contraindre, au besoin, à leur obéir dans son intérêt? Aussi le droit qu'engendre le devoir des parents envers l'enfant est-il un droit personnel puisqu'il s'exerce sur l'enfant, être libre. Il est d'espèce réelle, puisque les parents pourront évidemment, en toute légitimité, forcer l'enfant à rester avec eux, afin de pouvoir accomplir leur devoir. Ce genre de droit est donc bien classé dans cette partie du droit privé. — Naturellement, d'ailleurs, issu du devoir de donner à l'enfant une éducation, ce droit cesse avec ce devoir lui-même. L'achèvement de son éducation émancipe l'enfant, sans qu'il y ait besoin pour cela d'un acte spécial. L'enfant devient son maître, le jour où ses parents l'ont mis comme ils le devaient, en état de le devenir (1).

Enfin, Kant admet une troisième et dernière espèce de droit personnel d'espèce réelle : c'est le droit du maître de la maison sur ses enfants majeurs et ses domestiques. Ce droit naît d'une loi doublée d'un contrat. Mais le contrat est ici de telle nature que le maître de la maison peut regarder certaines personnes comme des choses qui lui appartiennent, et, si elles s'échappent, les faire rentrer, par la force, en son pouvoir. Il est vrai qu'il ne doit jamais cesser de traiter ces personnes comme des personnes, ce qui crée, entre le maître et ses domestiques,

(1) *Doctrine du Droit* ([illegible] 116 sqq.).

des relations légitimes, très différentes de l'esclavage (1).

Ce sont là les trois seules formes de droit personnel d'espèce réelle, selon Kant.

Ainsi, il y a trois grandes façons d'acquérir légitimement une chose extérieure; trois grands moyens de faire aux autres hommes une obligation morale de respecter certains objets et de nous en laisser l'usage exclusif. Par l'occupation, simple fait; et c'est le premier mode d'acquisition, celui qui rend possibles tous les autres. Par un contrat, union de deux volontés qui se transmettent une propriété, ce qui crée un simple droit de chaque partie contractante à voir exécuter la promesse de l'autre partie. Par une loi, enfin, inhérente à la nature humaine, et qui établit, avec ou sans l'aide d'un contrat, entre l'homme et d'autres hommes, des relations de possession réelle et légitime. Toute acquisition, fruit, soit d'une première occupation, soit d'un contrat, soit de la loi qui est l'origine du droit personnel d'espèce réelle, doit être sacrée pour tous. C'est une conséquence de la vérité de la Loi Morale; car celle-ci justifie ces trois modes d'acquisition, et, en les permettant à tous, elle ordonne en même temps à tous, de respecter toute acquisition faite suivant les formes qu'elle autorise.

Cependant, la science du Droit privé n'est pas encore achevée ici. Une doctrine métaphysique du Droit doit encore, selon Kant, définir les différentes formes de contrats purs possibles; d'autre part, notre philosophe admet certains modes d'acquisition moins réguliers que les autres et légitimes cependant.

Quelles sont donc, d'abord, les différentes formes de contrats purs possibles?

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 120 sqq.).

Pour découvrir, *a priori*, une classification de ces contrats, il suffit, selon Kant, de remarquer que, pour passer un contrat qui donne toute sécurité aux parties contractantes, il faut la présence de trois personnes. Celle qui promet ; celle qui accepte ; celle qui se porte caution de celle qui promet. Celle-ci garantit, par sa présence, l'exécution de la promesse faite et acceptée. Sans cette présence, de quel moyen de contrainte la partie prenante disposerait-elle, en effet, vis-à-vis de celle qui promet ? Il y aura, par suite, trois grands types de contrats purs possibles et trois seulement : les contrats à titre gratuit, les contrats à titre onéreux et les contrats de garantie. Ce sont les contrats classiques. Quant aux contrats mixtes, une infinité en est possible ; mais tous procédant des trois espèces pures essentielles, il n'y a pas à s'en occuper dans une doctrine du Droit. — Et les contrats cités plus haut sont bien des contrats purs. Qu'on n'aille pas objecter contre cette affirmation l'intervention d'idées en apparence empiriques, comme celle de l'argent, dans leur définition. Car une semblable notion se résout, en dernière analyse, en un concept rationnel (1).

Quant aux modes d'acquisition irréguliers mais légitimes, il en est de trois espèces : ils s'exercent par rapport à des personnes qui ne sont pas encore, qui cessent d'être ou qui ne sont plus. Tels sont les droits acquis par usucapion, par héritage, ou en vertu d'une notion bizarre que Kant appelle l'immortalité du mérite.

On appelle acquisition par usucapion ou par prescription, l'acquisition d'une chose résultant du long usage qu'on en a fait, sans que personne la réclame. Ce mode d'acquisition est légitime. Si, en effet, bien qu'ayant des droits sur un objet, une personne cesse absolument, pendant un très long temps, de les faire valoir, alors qu'une autre en fait usage, il arrive un moment où l'on peut lé-

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 123 sqq.).

gitimement la considérer comme n'existant pas, en tant que possesseur. Car cette personne, en ne se déclarant pas lésée par l'usage que fait l'autre de l'objet dont il s'agit, alors que tout prouve qu'elle connaît cet usage, semble avouer elle-même qu'elle ne se considère pas comme son propriétaire. Elle serait mal venue, par suite, à venir réclamer, après un nombre considérable d'années, la propriété d'un objet auquel elle aurait, jusque-là, tacitement renoncé. Ne jamais faire acte de possesseur, c'est renoncer petit à petit à sa possession. C'est là le fondement du droit d'acquisition par usucapion. L'usage d'un objet crée un droit sur lui, pour peu qu'il se prolonge un très long temps sans qu'il se produise aucune revendication à son sujet (1).

Également légitime est l'acquisition par héritage. Ici, la singularité est qu'un mort donne quelque chose à un vivant. Cependant, on s'explique sans peine que l'héritage soit juste. Il n'est qu'une espèce de contrat. Que faut-il, en effet, pour qu'un contrat soit valable? L'accord, nous l'avons vu, des volontés de celui qui promet et de celui qui accepte. Or, en promettant ses biens à celui qu'il désigne comme son héritier, le mort lui offre, comme on le fait dans un contrat, l'usage d'un objet qu'il possède. Pour que le contrat s'achève comme cela se produit entre vifs, il faut donc et il suffit que l'héritier accepte l'offre du mort, comme s'il était vivant. Le testament ne fait donc pas autre chose que de créer à l'héritier le droit d'en accepter ou d'en refuser les clauses. En acceptant, l'héritier achève un contrat commencé. En refusant, il le détruit. Dans les deux cas, il agit comme la Loi morale le permet.

Enfin, c'est, dit Kant, un droit suprême (le dernier qui reste à l'homme), de laisser, après sa mort, la bonne réputation qu'il a méritée. Et, sans doute, il est étrange de considérer un être qui ne vit plus comme le propriétaire

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 123 sqq.).

de quelque chose. Cependant, on ne saurait le nier : toute tentative pour ternir la réputation d'un homme après sa mort est, en quelque sorte, un attentat contre lui. Chacun se sent autorisé par sa conscience à poursuivre devant les tribunaux quiconque calomnie un mort. C'est la meilleure et peut-être l'unique preuve de ce droit que notre auteur proclame néanmoins incontestable(1).

Telle est, dans ce qu'elle a d'essentiel, la partie de la doctrine du Droit que Kant consacre au Droit privé. Il y a une possession légitime. Kant le démontre. Il y a des formes qu'il faut observer pour arriver à cette possession. Kant les définit. C'est, par suite, un double devoir de Droit de respecter dans leur propriété ceux qui l'ont acquise suivant les formes légales et de ne jamais chercher à acquérir qu'en se conformant à ces formes. — Devoirs stricts, et tellement stricts que celui qui ne vivrait pas selon leurs prescriptions pourrait y être légitimement contraint par la force.

***

Pour que l'homme s'acquitte de tous ses devoirs de Droit, il ne suffit pas, nous l'avons compris avec Kant, qu'il conforme sa conduite aux prescriptions du Droit privé. Il n'a fait tout ce que la Loi morale lui commande que s'il la règle aussi sur les ordres du Droit public ; c'est-à-dire, si, soit comme individu, soit considéré comme solidaire d'un groupement social, il agit de façon à rendre possible un état juridique, un état où « le mien et le tien de Droit » soient assurés à ceux auxquels ils doivent l'être. Le Droit naturel doit donc compléter l'étude du Droit privé par celle du Droit public.

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 134 sqq.).

Le Droit public reçoit, chez Kant, la définition suivante : C'est l'ensemble des lois qui doivent être universellement promulguées pour produire un état juridique. Les devoirs qui correspondent à ces lois sont, en partie, les devoirs des individus, en partie, ceux des sociétés. Aussi le Droit public contient-il trois parties distinctes : le Droit politique, le Droit des gens et le Droit cosmopolitique; ces deux dernières sections concernent plutôt les groupements nationaux que les individus isolés. Par là, le Droit public est assez différent du Droit privé.

Le Droit politique a trait à la constitution intérieure de l'État.

Trois pouvoirs sont nécessaires à l'existence d'un État. Les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Or, par définition même, ces pouvoirs doivent être absolument séparés. — Le législatif a pour tâche de faire les lois, et il ne doit rien faire d'autre. Kant en conclut qu'il ne peut, par suite, appartenir légitimement qu'à la volonté collective du peuple. Car on peut toujours être injuste en prescrivant des lois aux autres, jamais, en s'en prescrivant à soi-même. Seul donc, le peuple peut, sans injustice, se donner des lois. Seul, par suite, il peut être, sans danger, le pouvoir législatif. — L'exécutif doit se borner à faire exécuter les lois portées par le législatif. Il doit donc leur obéir, et non pas les faire. Kant lui donne les noms de *régent* et d'*agent* de l'État. — Quant au pouvoir judiciaire, il ne saurait appartenir en toute justice ni au législatif ni à l'exécutif. Il doit être exercé par des magistrats institués par le souverain pouvoir, mais chargés uniquement d'appliquer la loi. Car il faut que le peuple lui-même reconnaisse la culpabilité par l'entremise de représentants élus par lui. Autrement dit, le pouvoir judiciaire doit être comme la synthèse des deux autres. Le peuple doit désigner le jury, le pouvoir exécutif, nommer les magistrats. Le pouvoir judiciaire aura ainsi une double

base qui lui assurera son indépendance. — Bref, trois puissances séparées, voilà ce que doit être l'État (1).

Ces prémisses sont assez banales. Mais Kant en tire quatre grandes conséquences, qui, soit par elles-mêmes, soit par les corollaires qu'elles comportent, sont toutes d'une extrême gravité.

La première est la plus paradoxale. Toute résistance du peuple aux pouvoirs exécutif et législatif est, d'après notre philosophe, absolument illégitime. Que faudrait-il, en effet, pour qu'on pût, sans injustice, résister à l'action d'un de ces pouvoirs? La résistance est de l'action vive. Il faudrait donc que, dans l'État, le peuple pût légitimement s'attribuer à lui-même les droits de l'exécutif : j'entends par là, le droit d'agir. Or, nous l'avons vu : d'une part, les pouvoirs législatif et judiciaire doivent rester dans leurs fonctions particulières et s'y confiner; sans quoi, il pourrait y avoir, dans l'État, deux pouvoirs exécutifs également légitimes, ce qui est inadmissible; d'autre part, le peuple doit obéir à la loi que le législatif, expression de la volonté générale, lui impose. Toute velléité de résistance aux décisions des pouvoirs exécutif et législatif est ainsi condamnée en principe. L'intervention directe du peuple dans la direction de l'État est toujours injuste. Il ne peut y avoir ni révolte, ni révolution légitime. Mieux encore, le gouvernement tempéré qui autorise quelque résistance légale du législatif à l'exécutif est un non-sens. Mais, dira-t-on, quand les pouvoirs exécutif ou législatif sont mauvais, quand l'un agit contrairement à la loi ou que l'autre fait des lois contraires à la volonté générale, ne peut-on rien faire légitimement contre eux? Ici, la pensée de Kant est flottante. Il admet, malgré les principes précédents, que le législatif peut déposer le régent de l'État, mais non le punir (2).

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 171 sqq.).

(2) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 181, en note). — Cf. également, p. 174. Le législateur peut ôter au régent « son pouvoir, le déposer ou réformer son administration ; mais il ne peut pas le punir ».

Il admet même qu'il peut ne pas consentir à ce que demande le pouvoir exécutif, mais non lui résister par la force. Au contraire, il n'admet pas que le peuple puisse se révolter contre le législatif souverain ou l'exécutif. Il faudrait, pour cela, que le législatif eût renoncé par une loi à sa souveraineté propre. D'un mot, il n'y a pas de droit de rébellion. Hésitations de pensée auxquelles notre philosophe ne nous a pas habitués. — Reconnaissons, d'ailleurs, que Kant, comme pour réparer sa demi-concession, n'hésite pas à reconnaître que, du moment où un pouvoir révolutionnaire s'est substitué au pouvoir régnant, il est, par cela seul, devenu le pouvoir, et a droit à l'obéissance universelle.

La seconde conséquence que tire Kant de sa définition de l'État est que le pouvoir régnant peut être considéré comme le propriétaire du sol de la patrie et de ceux qui l'habitent. A quoi il ajoute, il est vrai, que la possession dont il s'agit ici n'est qu'une possession idéale. Car, dans un sens, le chef de l'État ne possède que lui-même. Mais cela n'empêche pas notre philosophe de reconnaître à l'État, en raison de cette proposition, un certain nombre de droits. C'est comme propriétaire du sol, que l'État peut légitimement détruire les statuts d'une corporation ou d'une Église et la priver de ses biens, à la condition d'en dédommager les survivants, frapper d'un impôt la propriété privée du sol, avoir une police, inspecter toute association dont l'existence pourrait avoir, sur le bien public, une influence quelconque; conséquences, en somme, assez inattendues de la propriété idéale du pouvoir sur l'ensemble de ses sujets.

En troisième lieu, l'État représentant le peuple est chargé, selon Kant, des devoirs du peuple. C'est là ce qui trace la ligne de conduite qu'il doit suivre avec les riches et les Églises. Sur les biens des riches, l'État pourra prélever justement un impôt pour les pauvres. En se plaçant sous la tutelle de l'État, le riche se lie, en effet, à la

chose publique. Ayant besoin d'elle, plus peut-être que tout autre, ne doit-il pas, par suite, contribuer, pour sa part, à la conservation de tous les citoyens, sans lesquels l'État ne serait pas? D'autre part, vis-à-vis des Églises, l'État devra exercer un simple droit de police. Il doit s'assurer que leur existence n'est pas préjudiciable à la communauté politique. Mais il ne doit pas s'occuper de leurs croyances; car, ce que le peuple assemblé ne peut pas décider pour lui-même, le législateur ne peut, sans injustice, le décider pour le peuple. Or, comment le peuple pourrait-il décider qu'il ne changera jamais de religion? Quant à l'entretien des Églises, il ne peut être à la charge de l'État. Seuls, leurs membres doivent en supporter les frais.

Enfin, dernier corollaire de la nature essentielle de l'État, trois grands droits lui appartiennent nécessairement : celui de nommer aux emplois, celui de conférer des dignités, celui de punir et de faire grâce. Mais, sur ces trois points, les droits de l'État sont limités.

Pour les emplois, l'État ne peut les retirer arbitrairement à un fonctionnaire qui fait bien son service. Car, à un tel fonctionnaire, le peuple ne saurait demander autre chose que de s'acquitter convenablement de son emploi. Et l'État n'agit justement que lorsqu'il fait ce que le peuple tout entier pourrait vouloir.

Pour les dignités, l'État ne saurait, avec justice, conférer des titres de noblesse héréditaires. Car le peuple ne pourrait vouloir que le mérite de ses aïeux fît passer un homme devant le mérite actuel. Les dignités doivent être toutes individuelles.

Quant aux droits de punir et de faire grâce, ils sont essentiels à l'État. Du premier, il faut qu'il sache user avec sévérité. Du second, il faut qu'il se serve avec la plus grande modération. — L'essentiel, dans la punition, c'est qu'elle soit infligée au coupable *uniquement parce qu'il s'est rendu coupable*. Toute punition infligée au criminel

avec l'intention de produire soit son bien, soit celui de la société serait, en effet, moralement condamnable. Punir un homme ainsi, ne serait-ce pas le traiter comme un moyen et non comme une fin ? La punition ne serait-elle pas, dès lors, un crime au même titre que le crime lui-même? La punition ne doit donc avoir pour but que la *mortification* du coupable. Aussi, toutes les fois que la chose est possible, est-ce la loi du talion qui doit décider de sa nature. Il faut que celui qui a tué puisse se dire, en mourant à son tour : « c'est moi qui me suis tué en tuant » : il faut que celui qui a frappé puisse se dire en étant frappé : « c'est moi qui me suis frappé en frappant ». Combien, par suite, sont sans valeur tous les arguments sentimentaux qu'on a soulevés contre la peine de mort ! La mort seule peut punir l'homicide. On ne saurait donc être trop sévère en punissant. Car, seule, la punition rétablit, dans son intégrité, l'ordre moral ébranlé par la faute. L'État ne doit donc guère faire usage du droit de grâce, et il doit toujours en limiter l'application à des fautes commises contre lui et telles qu'elles puissent rester impunies sans que la sécurité publique soit, pour cela, compromise (1).

Le Droit des gens traite du droit des États dans leurs rapports réciproques. A l'état de nature, les individus humains sont en guerre. De même, la situation naturelle des différents États est la guerre. Cela ne suppose pas, d'ailleurs, l'existence d'hostilités ouvertes permanentes. Or, la guerre est aussi injuste entre les États qu'entre les individus. Les États voisins doivent donc en sortir, tout comme les individus doivent entrer dans un état juridique. Leur devoir est de contracter une alliance aux termes de laquelle ils s'engagent mutuellement à ne pas se mêler de leurs affaires intérieures et à se protéger contre les attaques du dehors. Cette alliance tacite dure, en fait, la plupart du

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 192 sqq.).

temps. Mais, parfois, elle se rompt. Alors, c'est la guerre. L'étude du droit des gens est, par suite, celle du droit des États, avant, pendant et après la guerre.

Avant la guerre : un souverain ne saurait légitimement sortir de l'état de paix que s'il peut considérer son peuple comme ayant donné son suffrage à la déclaration des hostilités. Agir autrement, ce serait, de sa part, se servir de ses sujets comme de moyens ; or, cela est illégitime. D'ailleurs, la guerre n'est moralement justifiable que dans le cas de légitime défense. Toute guerre offensive est un crime. La menace même, l'excès des préparatifs, l'extension excessive de la puissance territoriale sont déjà jusqu'à un certain point criminels. Ne sont-ils pas, en effet, comme le prélude d'une attaque? Exiger la conservation de l'équilibre politique est donc un droit pour chaque nation.

Pendant la guerre : le droit des gens s'obscurcit. Toutefois, la guerre ne doit pas avoir un caractère pénal. De quel droit, en effet, un État s'arrogerait-il le rôle de justicier qui suppose une supériorité morale reconnue. La guerre ne doit être, par suite, ni une guerre d'extermination, ni une guerre de conquête. Dans la défense, d'ailleurs, tous les moyens sont légitimes, à l'exception de ceux qui auraient pour effet de rendre indignes du nom de citoyens les sujets de l'État qui les aurait employés. De ce nombre sont l'espionnage et l'assassinat. Le vainqueur est, du reste, en droit d'imposer au vaincu des contributions de guerre, et de se faire nourrir par lui. Mais il doit donner quittance de ce qu'il reçoit, pour que, dans le règlement définitif des comptes, les provinces envahies ne supportent pas seules les frais de la campagne, et soient remboursées par leurs voisines de ce qu'elles ont payé pour elles.

Après la guerre, enfin : le vainqueur a le droit de poser les conditions de la paix. Mais il ne saurait légitimement exiger du vaincu le remboursement des frais de la guerre,

ni partager son territoire de façon à faire disparaître du monde l'État vaincu. Ce serait donner à la lutte un caractère pénal illégitime. De même, les prisonniers doivent être rendus sans rançon, quel que soit leur nombre (1).

En somme, le droit des gens réclame des États qu'ils vivent de façon à rendre possible la paix perpétuelle. Cette paix, Kant avait esquissé le projet d'un traité qui l'aurait établie. Heureusement, il savait mieux que personne qu'il parlait là d'un idéal impossible à réaliser brusquement.

Kant termine enfin son esquisse du Droit public en disant quelques mots du Droit cosmopolitique. Tout peuple a le droit d'entrer en commerce avec tout autre, de même que tout homme a celui de rechercher la société des autres. Aussi est-il légitime d'explorer le pays qu'on veut, comme on le veut. Il est juste de pouvoir chercher à joindre tous les peuples qui sont sur la terre. On peut également établir des colonies. Mais il faut ne le faire qu'en signant un contrat avec les indigènes du pays colonisé. Et Kant n'hésite pas à flétrir cette politique de colonisation, habile peut-être, mais certainement immorale qui consiste à s'établir par la force dans un pays étranger (2).

Telles sont, en somme, les grandes prescriptions du Droit public, selon notre auteur. Elles s'adressent, on le voit, plus encore aux gouvernements et aux États, pour leur tracer la conduite qu'ils doivent suivre à l'intérieur et à l'extérieur, qu'aux individus isolés. Elles ne laissent pas cependant d'intéresser vivement la conduite individuelle. Car elles ordonnent à chacun d'obéir aux gouvernants sans jamais leur résister, et font ainsi un devoir d'une sorte de passivité devant le pouvoir établi.

(1) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 216 sqq.).
(2) *Doctrine du Droit* (Barni, p. 230).

***

Ainsi, ce que contient, avant tout, le principe fondamental de la Raison pure pratique, c'est l'ensemble des devoirs de Droit dont nous venons d'énumérer les principaux. Ces devoirs se déduisent tous, par analyse, de la Loi morale.

Il faut respecter les autres hommes dans leur propriété légitime ; il faut n'acquérir jamais soi-même que suivant les formes qui justifient l'appropriation ; il faut, enfin, accepter le nécessaire pour qu'il existe une société telle que quiconque ne respecterait pas ce qui a été acquis conformément aux lois du Droit fût frappé par la justice. Triple devoir contenu dans la formule générale du Droit, qui dérive elle-même de l'Impératif catégorique. Triple devoir qui se traduit par une multitude de devoirs particuliers. Se conformer à ces devoirs, c'est être juste. Y désobéir, c'est être injuste et s'exposer à une punition légitime.

Mais on peut être juste de deux façons : par crainte du châtiment ; alors on n'a aucun mérite à l'être ; on reste en dehors de la moralité ; par respect pour la Loi morale ; alors on a quelque mérite. On est pourtant bien loin encore de la perfection de la vie.

A côté des devoirs de Droit, la Loi morale prescrit, en effet, des devoirs de Vertu. Elle exige l'accomplissement de ceux-ci comme de ceux-là. Pour achever la science de la matière de la vie morale, il faut donc les extraire de leur principe, comme nous avons fait sortir du leur, avec Kant, les devoirs de Droit.

## III.

« Agis suivant une maxime dont chacun puisse se proposer les fins suivant une loi générale ». Voilà, nous nous le rappelons, le précepte fondamental de la Doctrine de la Vertu. Comme le principe du Droit, il tire sa valeur de ce fait qu'il se déduit analytiquement de l'ordre essentiel de la Raison pure pratique. Contrairement au principe du Droit, il prescrit des devoirs non pas d'obligation stricte, mais d'obligation large. Par là, il mérite son nom de principe de la Vertu.

Le Droit contenait les règles que l'homme doit suivre pour la direction extérieure de sa vie. L'Éthique contient celles qu'il doit se proposer pour sa direction intérieure. Le premier menaçait d'une contrainte venue du dehors celui qui ne se serait pas conformé à ses lois. La seconde réclame de l'homme qu'il se contraigne intérieurement lui-même à agir d'une façon plutôt que d'une autre. L'un désignait à l'homme les actes qu'il devait accomplir, sans se préoccuper des raisons pour lesquelles il conformerait sa conduite à ses prescriptions. L'autre se préoccupe, au contraire, des fins que l'homme doit se proposer constamment; il affirme qu'on ne saurait mener une vie vertueuse sans chercher sans cesse à atteindre certains buts définis vers lesquels tous puissent se diriger. Le Droit traçait les limites entre lesquelles doit se tenir l'activité humaine. L'Éthique montre à l'humanité la direction qu'elle doit donner à son activité.

Deux questions vont donc se poser ici, et deux seulement. L'Éthique est la science des fins qui sont aussi des devoirs : des fins qu'il est obligatoire de se proposer à soi-même. Kant devra donc se demander : 1° quelles sont les fins dont tout homme *doit* s'imposer la recherche?

2° quels sont les moyens par lesquels il s'en rapprochera? — c'est-à-dire quels sont les devoirs dérivés du devoir primitif de se proposer ces fins à l'exclusion de toute autre, ou, du moins, avant toute autre? Il achèvera ainsi la science de la matière de la vie morale. Car, en même temps que ce qu'il ne faut pas faire, — et c'est ce que la Doctrine du Droit enseigne plus particulièrement, — il saura ce qu'il faut faire, et c'est ce que l'Éthique fait surtout connaître.

Quelles sont, d'abord, les fins qui sont, en même temps, des devoirs? Selon Kant, il y en a deux : la perfection de soi-même et le bonheur d'autrui. — La perfection de soi-même et non pas son propre bonheur. Car, nous l'avons vu, lorsqu'on court après le bonheur on ne saurait atteindre à la vertu. La vertu est une forme du courage; or le courage suppose une lutte engagée contre quelque chose. La vertu ne va pas sans une contrainte exercée par l'être sur lui-même, sans l'effort pour s'imposer à soi-même, malgré toutes les répugnances qu'on peut avoir, les tâches parfois les plus contraires à ses dispositions naturelles. Comment pourrait-on donc être vertueux en courant après le bonheur, puisqu'on le poursuit naturellement et par une inclination inévitable? Et, sans doute, la vertu ne suppose pas la condamnation absolue de la recherche du bonheur. Ce peut être un devoir, Kant le reconnaît, de rechercher l'aisance et de se faire une vie aussi heureuse que possible. Mais ce ne peut l'être qu'indirectement et parce que l'aisance, en rendant les tentations moins fortes, facilite la conquête de la vertu et de la perfection, qui, seule, est une fin véritablement morale. — Le bonheur d'autrui et non sa perfection. Car un être ne peut croître en perfection qu'en travaillant lui-même, et par un acte d'une entière spontanéité, à se rendre plus vertueux. Ne serait-ce pas, par suite, une absurdité, d'ordonner à l'homme de produire chez un autre ce que celui-ci seul peut faire naître en lui? Il est toujours possible, au contraire, de contribuer au

bonheur d'autrui. Et, comme le Souverain Bien suppose l'accord du Bonheur et de la Vertu, c'est travailler encore à en rapprocher autrui que de travailler à son bonheur (1).

Et Kant insiste sur la nature de cette perfection qu'on doit cultiver en soi et de ce bonheur qu'on doit s'efforcer de produire en autrui.

La perfection à laquelle nous devons travailler en nous, ne peut être évidemment, d'abord, que celle qu'on peut produire par ses actes. Il y a, en effet, des qualités que l'homme ne peut accroître chez lui-même. De celles-là, l'Éthique se désintéresse. Mais il en est qui dépendent de nous en tout ou en partie. Ainsi, nous pouvons parfaire notre intelligence, nous rendre plus raisonnables, plus aptes à toutes sortes de fins, plus dignes, par suite, du nom et du rang d'hommes. Nous pouvons parfaire notre volonté, nous exercer à faire de plus en plus, dans nos décisions, du respect de la Loi, le mobile même de nos actes, à obéir de plus en plus au devoir par devoir. Cultiver en nous l'humanité sous ses deux formes, raison spéculative et raison pratique, intelligence et volonté, ce sera donc le premier des devoirs de Vertu et tout un groupe de devoirs y répondra.

Le bonheur d'autrui est fait, de même, de deux parties : son bonheur moral, son bonheur physique. Le premier consiste dans la satisfaction morale. Celle-ci résulte de l'accomplissement constant du devoir. Il est clair, par suite, que, sur cette partie du bonheur d'autrui, nous ne pouvons pas grand'chose. Faire son devoir comme on doit le faire, c'est, en effet, agir librement par devoir. Or, nous ne saurions, par nos actes, faire qu'un autre agisse ainsi. Tout ce que nous pouvons, à cet égard, c'est n'être, pour autrui, ni un objet de tentation, ni un objet de scandale. Quant au bonheur physique des autres hommes, nous y pouvons beaucoup, au contraire. Nous pouvons

(1) *Doctrine de la Vertu* (Barni, p. 21 sqq.).

nous proposer de leur procurer, autant que cela dépend de nous, l'objet de leurs désirs. Nous le devons, par suite, tant que cet objet est légitime. Combien de fois, en effet, la joie d'autrui dépend-elle de nous! Combien plus souvent encore, dépend-il de nous d'éviter aux autres une douleur! Et, si c'est un devoir de rendre possible le bonheur d'autrui, n'en trouvons-nous pas, par suite, l'occasion à tous les instants de la vie?

Que ce soit, d'ailleurs, un devoir de rechercher cette double fin et que ce devoir soit un devoir de vertu, c'est ce qui est, d'après Kant, évident. Il s'attache soigneusement à le démontrer. — Cultiver sa propre perfection, c'est cultiver en soi l'humanité. C'est donc traiter en soi l'humanité comme une fin. L'obligation de le faire est donc un corollaire évident de la Loi morale. D'autre part, on ne voit pas de raison pour pousser plus ou moins loin la culture de la perfection. L'ordre d'y travailler est donc d'obligation large. — De même, travailler au bonheur d'autrui est bien un devoir. Si je ne me proposais pas cette fin, la maxime de ma conduite ne pourrait, en effet, être érigée en loi universelle, sans que, le cas échéant, je fusse privé des secours d'autrui. Vivre sans se préoccuper du bonheur des autres, ce serait donc mettre en pratique un principe qui ne pourrait pas être érigé en loi universelle. Ce serait donc ne pas vivre selon la Loi. Et ce second devoir est, comme le premier, un devoir large. Car, ici non plus, je ne puis savoir jusqu'à quel point je dois m'efforcer de rendre les autres heureux, où il faut que mon action commence et cesse, jusqu'où je dois sacrifier la recherche de ma propre perfection à celle du bonheur d'autrui (1).

Il y a donc bien deux fins dont l'homme doit s'imposer la recherche. L'ordre de se les proposer résulte bien de la Loi Morale. Il résume l'Éthique tout entière.

(1) *Doctrine de la Vertu* (Barni, p. 31 sqq.).

Rien de plus simple, dès lors, que de mener à bien la science des devoirs de Vertu. Il suffit pour cela d'analyser l'obligation double de travailler à sa perfection et au bonheur d'autrui. On trouvera ainsi de multiples prescriptions valables comme leur principe même.

Mais les conclusions de cette déduction n'auront de valeur que si, en la faisant, on a observé trois grandes règles que Kant déclare essentielles (1).

Avant tout, il faut se garder de donner plusieurs preuves de l'obligation d'un devoir. Un devoir n'est devoir que s'il se déduit logiquement de la Loi morale. Un acte une fois conçu, pour savoir s'il doit être accompli, il faut donc se demander quel est son rapport à cette loi; rien de plus. Toute considération relative à l'utilité des actes doit donc être bannie de l'Éthique une fois pour toutes.

En second lieu, il ne faut pas admettre le préjugé d'Aristote d'après lequel la vertu est un juste milieu. Un acte ne vaut pas plus ou moins parce qu'il est plus rarement ou plus souvent accompli. Ce qui fait sa signification morale, c'est son rapport à la Loi. C'est donc de ce rapport seul que le moraliste doit s'occuper.

Enfin, le moraliste doit se pénétrer de cette idée, que, contrairement à la maxime antique, l'expérience est impuissante à faire connaître les devoirs de vertu. Elle permet de savoir ce qui est, non ce qui doit être. Y chercher la justification des devoirs, ce serait donc se proposer une tâche inapte à produire aucun résultat.

D'un mot, c'est à la déduction seule que Kant prétend demander la science des devoirs de vertu.

Ces devoirs se divisent en deux grands groupes : devoirs de l'homme envers lui-même : devoirs de l'homme envers les autres hommes. On ajoute parfois à ces deux catégories, des devoirs de l'homme envers la nature et des devoirs de l'homme envers Dieu. Mais c'est là, d'a-

(1) *Doctrine de la Vertu* (Barni, p. 49 sqq.).

près Kant une addition inutile. Elle s'explique par ce qu'il appelle une « amphibolie des concepts de réflexion ». Les prétendus devoirs envers la nature et envers Dieu ne sont, en effet, que des devoirs de l'homme envers lui-même. L'homme se doit de n'être pas cruel envers les animaux, de ne pas détruire les belles choses; il se doit de même, de se représenter la Loi morale comme si elle venait de Dieu. Mais il n'y a pas là de devoirs spéciaux rendant nécessaire une subdivision nouvelle de l'Éthique (1).

L'idée d'un devoir de l'homme envers lui-même paraît, d'abord, contradictoire. Comment admettre qu'un être puisse se créer une obligation d'agir d'une certaine façon et pas d'une autre? Celui qui oblige ne peut-il pas toujours délier l'obligé de son obligation? Pourquoi, par conséquent, ne pourrions-nous pas toujours nous délier légitimement nous-mêmes de nos obligations vis-à-vis de nous? Question embarrassante, assurément, et qui, dans une autre philosophie que celle de Kant, pourrait bien ne pas trouver de solution. Mais, chez Kant, le moi qui oblige et le moi obligé ne sont pas de même nature. L'un est le moi intelligible, le noumène réel et libre bien qu'inconnaissable. L'autre est le moi sensible, l'homme phénomène connaissable et déterminé. Le noumène est ce qui, dans l'être humain, s'impose la loi du devoir et l'impose en même temps à l'homme phénomène. De là, l'impossibilité pour celui-ci de se délier légitimement de ses obligations morales envers lui-même. Distinction capitale dans la philosophie Kantienne. Elle justifie même, dans un sens, tous les devoirs de l'humanité. Car, dans un sens aussi, ceux-ci peuvent tous être considérés comme des devoirs de l'homme envers lui-même. Ne sont-ils pas tous l'ordre de nous contraindre nous-mêmes à accomplir certains actes d'une certaine façon? Or, quelle valeur auraient-ils

(1) *Doctrine de la Vertu* (Barni, p. 60 sqq.).

si nous pouvions nous délier des obligations qui concernent notre moi (1)?

L'étude des devoirs de l'homme envers lui-même est susceptible de deux divisions. Se place-t-on au point de vue objectif et considère-t-on, dans les devoirs, leur matière et leur forme? On trouve que les devoirs de l'homme envers lui-même sont les uns restrictifs et relativement stricts (ceux qui défendent d'agir contre les fins de la nature et commandent à l'homme de se conserver dans son intégrité et sa perfection), les autres positifs et tout à fait larges (ceux qui ordonnent à l'homme de se proposer son propre perfectionnement, de se rendre plus parfait que ne l'a fait la nature). Se place-t-on, au contraire, au point de vue subjectif? On découvre une nouvelle division des devoirs de l'homme envers lui-même. Les uns concernent, en effet, l'être humain considéré comme animal, comme existence à la fois physique et morale. Les autres, au contraire, regardent seulement l'homme comme être raisonnable et moral. De là, le plan que Kant compte suivre dans la déduction de ces devoirs : chercher successivement quels sont les devoirs restrictifs et positifs de l'homme envers lui-même, et, dans chaque classe, examiner ceux qui se rapportent à l'homme conçu comme animal et comme être moral (2).

Quels sont, d'abord, les devoirs restrictifs de l'homme envers lui-même?

Considéré, en premier lieu, comme animal, l'homme a trois devoirs essentiels. Ne pas se tuer; ne pas détruire ses forces par l'abus des facultés sexuelles; ne pas s'abrutir par l'usage immodéré de la nourriture et de la boisson. Le suicide est contraire au devoir. Se tuer, c'est, en effet, anéantir dans sa propre personne le sujet même de la mo-

(1) *Doctrine de la Vertu* (Barni, p. 69 sqq.).
(2) *Doctrine de la Vertu* (Barni, p. 71 sqq.).

ralité. C'est donc disposer de soi pour une fin arbitraire, alors que le devoir en impose une toute différente. — Se livrer aux jouissances sexuelles hors du mariage ou contre nature est également une faute morale. C'est, en effet, faire de soi un simple instrument de plaisir, un moyen et non une fin. Et, dans cette faute, il n'y a même pas la grandeur que le suicide manifeste. Car il faut quelque force d'âme pour renoncer à la vie, tandis que le débauché se livre tout entier à son penchant animal et devient par là, pour lui-même et pour les autres, un légitime objet de dégoût. — Enfin celui qui, par un ridicule abus des jouissances de la table, altère sa raison et se rend momentanément ou pour toujours incapable de penser, sort par cela même de l'humanité et tombe au rang de la bête. Il perd cette dignité qu'il est du devoir de l'homme de sauvegarder partout et toujours. Il est donc, pour la Loi morale, un coupable.

Considéré comme existence morale l'homme a, de même, trois fautes capitales à éviter : le mensonge, l'avarice et la bassesse ou fausse humilité. — Mentir ! le plus grand des vices, et peut-être aussi le plus fréquent, celui qu'on doit éviter partout et toujours, malgré les sophismes par lesquels on a voulu justifier les mensonges humains, utiles ou nécessaires. N'est-ce pas, en effet, la plus grave des atteintes à la dignité humaine, par conséquent la plus grande des fautes, que cet usage de la parole qui fait de nous une simple machine à prononcer des mots différents de notre pensée? Y a-t-il un cas où nous traitions davantage, en nous, l'humanité comme un simple moyen? Rien de moins rare pourtant que le mensonge dans la vie humaine; mieux que cela; non contents de mentir aux autres, nous nous mentons à nous-mêmes : « comme lorsque nous faisons semblant de croire à un juge futur du monde, alors que nous ne trouvons pas en nous cette croyance, mais que nous nous persuadons que nous n'avons rien à perdre et tout à gagner à la professer, en nous

plaçant par la pensée devant celui qui sonde les cœurs, afin d'obtenir ainsi sa faveur dans tous les cas ». — L'avarice (et Kant l'entend au sens non d'avidité mais de ladrerie) est également un vice, car elle est une soumission *servile* et indigne de l'humanité aux biens de la fortune. — Il en est de même de cette attitude rampante que prennent certains hommes devant les puissants du jour. On la confond parfois avec l'humilité. Elle n'est que bassesse. Et, sans doute, il y a une humilité qui est une vertu ; c'est celle qui naît de la comparaison entre ce que nous devrions être et ce que nous sommes. Mais la fausse humilité, celle qui consiste à rabaisser sa propre valeur morale pour obtenir la faveur d'autrui est bien différente. Celle-là est coupable. L'homme se doit de ne pas laisser fouler aux pieds ses droits méconnus. Il se doit de ne contracter aucune dette de reconnaissance inutile. Il est indigne de lui de gémir dans la souffrance ; et Kant va jusqu'à condamner, pour la même raison, la prosternation devant les autels et les statues saintes.

Or, pour éviter toutes ces fautes, il est indispensable que l'homme soit, pour lui-même, un juge intègre. D'où un nouveau devoir : celui de se livrer à de continuels examens de conscience. En fait, tous, nous avons une conscience morale. Elle nous juge. Mais, pour donner toute leur force à ses injonctions, il ne suffit pas que nous les considérions comme issues de nous seuls. La conscience est notre accusateur. Comment prendre au sérieux un tribunal où l'accusateur et l'accusé seraient la même personne ? Nous devons donc, pour que nos examens de conscience aient la portée qu'ils doivent avoir, nous y représenter les ordres du devoir comme s'ils venaient d'un autre que nous. Comme, d'autre part, un être ne pourrait donner à l'homme des ordres moraux s'il n'avait la puissance de les faire respecter, nous devons nous représenter la conscience comme si elle était la voix d'un être extérieur et tout-puissant, d'un Dieu. — Et ceci ne

veut pas dire que ce soit un devoir de croire en Dieu. Au contraire, Kant affirme formellement que ce n'en est pas un. Ce qui en est un, c'est de concevoir les impératifs moraux *comme s'ils* venaient d'un juge suprême qui les aurait imposés à l'humanité. C'est là un devoir; car l'homme *doit* donner aux prescriptions de sa conscience toute la force dont elles sont capables. C'est là un devoir envers nous-mêmes; car l'homme peut l'accomplir en dehors de toute religion, et, s'il le doit, c'est parce qu'il se doit à lui-même des motifs aussi forts que possible d'obéir à la Loi.

Les devoirs positifs de l'homme envers lui-même sont beaucoup plus vagues. Aussi Kant les appelle-t-il des devoirs imparfaits et donne-t-il le nom de devoirs parfaits à ceux que nous venons d'énumérer.

Considéré comme animal, l'homme doit accroître, sans cesse, sa perfection naturelle. Considéré comme être moral, il doit travailler, de même, à sa perfection morale. — La perfection naturelle comprend celle des facultés de l'esprit ou facultés rationnelles; celle des facultés de l'âme : la mémoire, l'imagination; celle des facultés physiques, c'est-à-dire du corps, de l'instrument même de la vie. — La perfection morale est faite de la pureté des intentions qui président à l'accomplissement du devoir. — Travailler à son perfectionnement sous ces deux formes est, pour l'homme, une obligation. Car c'est travailler pour l'humanité qui est en lui. Mais cette obligation est celle de devoirs imparfaits. Car, lorsqu'il s'agit de la perfection physique, laquelle de nos trois facultés faut-il développer davantage? ou faut-il travailler à les développer toutes également? « C'est, dit Kant, ce qu'il faut laisser à chacun le soin de décider raisonnablement et selon ses goûts ». Lorsqu'il s'agit de perfection morale, où faut-il, de même, s'arrêter dans son effort pour la conquérir? C'est également ce que l'Éthique est incapable d'expliquer. Tout ce

qu'elle peut faire ici c'est d'indiquer, d'une façon générale, la voie que l'homme doit suivre. Mais elle est forcée de laisser une certaine latitude à l'initiative individuelle, de conserver volontairement un certain vague dans ses préceptes.

Il en est des devoirs de l'homme envers les autres comme de ses devoirs envers lui-même. Eux aussi sont de deux espèces. Les uns prescrivent l'amour, les autres le respect. Et, sans doute, il ne s'agit pas ici des *sentiments* de l'amour et du respect. Ceux-ci sont, en effet, des impressions de la sensibilité qui ne se créent pas à coups de volonté. On les éprouve ou on ne les éprouve pas. Mais on ne peut se forcer à les éprouver. Dire que c'est un devoir d'aimer et de respecter ses semblables, c'est donc faire simplement aux hommes un devoir de se conduire avec eux *comme s'ils* les aimaient ou les respectaient. C'est dire qu'il faut pratiquer la bienveillance et la bienfaisance, qu'il faut aussi, qu'il faut surtout conserver, dans ses rapports avec eux, cette attitude respectueuse qu'ont, à leur égard, ceux qui sont pénétrés du sentiment de leur dignité. Aimer les autres, ce sera donc : « faire siennes les fins que les autres se proposent, si elles ne sont pas immorales ». Respecter les autres, ce sera : « ne rabaisser aucun homme au rang de simple moyen pour mes propres fins ». Formules qui résument avec clarté les devoirs des hommes envers autrui, et dont les conséquences sont faciles à tirer.

Que ces formules expriment bien des devoirs réels, c'est ce que Kant démontre, d'abord, de la façon suivante. Je désire que chacun me témoigne de la bienveillance. Si je n'en témoigne pas aux autres, j'agis donc suivant une maxime qui ne pourrait être érigée en loi universelle sans que mon désir fût contrarié. J'agis donc contrairement à la Loi. Dès lors, c'est une obligation morale de me con-

duire avec les hommes comme si je les aimais. Mais alors, *a fortiori*, dois-je les respecter. Car manquer à la bienveillance est moins grave que faillir au respect. L'un est une faute, l'autre est un vice. Aussi est-ce entre la bienveillance et le respect que les hommes doivent évoluer dans leurs relations réciproques. Tâche parfois périlleuse. Car leurs limites sont confuses et la juste mesure est ici difficile. Une excessive bienveillance risque d'attenter à la dignité de celui sur qui elle s'exerce. Trop de respect engendre la froideur. L'amour est comparable à la loi d'attraction qui attache les astres les uns aux autres ; le respect, à la loi de répulsion qui maintient leur équilibre. Savoir aimer, savoir respecter, savoir surtout maintenir l'équilibre du respect et de l'amour, voilà, pourtant, dans les relations humaines, la véritable vertu.

Et Kant énumère les devoirs positifs d'amour et les devoirs restrictifs de respect.

La bienveillance est un genre qui a trois espèces : la *bienfaisance*, par laquelle nous travaillons au bonheur des autres et dont le mérite est mesuré à la situation de celui qui la pratique. Le riche qui ne donne que son superflu ne mérite même pas le nom de bienfaisant. Celui qui donne jusqu'à avoir, à son tour, besoin de la bienfaisance d'autrui sort, de son côté, des limites de la vertu. Seul, celui-là possède le mérite de la bienfaisance qui donne autant qu'il peut donner et en sachant paraître l'obligé de celui auquel il donne. La *reconnaissance*, devoir saint entre tous, et dont rien ne peut délier, pas même la restitution au bienfaiteur de ce qu'il avait donné. La *sympathie*, enfin, qui n'est rien de plus qu'un simple sentiment, mais un sentiment que l'homme doit cultiver en lui, parce qu'il le rend apte à s'intéresser au sort de ses semblables. Si, d'ailleurs, l'homme ne peut se suggérer ce sentiment à lui-même, du moins a-t-il le devoir de se comporter avec les autres comme s'il l'avait et de leur communiquer ses idées et ses opinions. — Tous devoirs qui incitent

l'homme à la *philanthropie*, qui le poussent à s'intéresser à ses semblables et l'écartent des trois grands vices du misanthrope : l'envie, l'ingratitude et la joie prise au malheur d'autrui.

Le respect, d'autre part, réprouve trois vices : l'*orgueil*, qui consiste à demander aux hommes de faire peu de cas d'eux-mêmes en comparaison de nous ; la *médisance*, qui divulgue ce qui est préjudiciable à la considération d'autrui ; la *raillerie*, non pas la plaisanterie aimable, mais cette espèce de moquerie, d'esprit caustique, qui s'efforce d'enlever à une personne le respect dont elle est digne et qu'elle mérite. On le voit, ces devoirs sont d'un ordre restrictif, tandis que les devoirs d'amour étaient, en grande partie, positifs. On ne peut cependant les séparer. Car pratiquer les premiers sans les seconds, ce serait risquer de blesser au vif le sentiment très louable que les hommes ont tous de leur dignité.

Aussi est-ce le propre de l'*amitié* de consister dans un mélange d'amour et de respect dont la proportion est des plus délicates à établir ; mélange qui est le type même des relations que les hommes devraient toujours conserver entre eux. C'est là ce qui fait sa beauté. Mais c'est également ce qui la rend si rare. L'amitié se fonde-t-elle, en effet, sur de simples sentiments ? Quels dangers ne court-elle pas alors, ayant pour base des impressions aussi fugitives ? Le sentiment tend, sans cesse, à devenir excessif. Rien de plus difficile, par suite, s'il est le seul maître, que de conserver la juste proportion d'amour et de respect sans laquelle l'amitié n'est qu'un vain mot. Seule, par suite, l'amitié morale est vraiment solide. C'est qu'elle est faite de l'entière confiance de deux personnes l'une dans l'autre ; confiance qui les porte « à se communiquer leurs plus secrètes pensées et leurs plus secrets sentiments, autant que cela se peut concilier avec le respect qu'elles ont l'une pour l'autre ». Et, certes, ce serait l'idéal de pouvoir vivre avec tous les hommes en leur témoignant cette confiance. Mais

combien y en a-t-il à qui l'on puisse se fier ainsi sans péril ?

Le rêve de l'amitié universelle complète ainsi le tableau des vertus humaines. Sans doute, il serait souhaitable qu'on pût pousser davantage cette esquisse et définir les vertus plus spéciales des hommes suivant leurs différents états. Mais Kant n'a pas jugé nécessaire de faire cette étude lui-même. Il a considéré comme suffisante sa rapide déduction des devoirs de vertu. Ne sait-on pas, en effet, après la lecture de son œuvre, sinon tout, au moins l'essentiel de ce qu'on doit faire dans la vie?

## IV.

Les devoirs de l'homme, la matière de la vie morale sont donc maintenant connus. La Doctrine du Droit nous a enseigné notre devoir strict. La Doctrine de la Vertu nous a indiqué notre devoir large. Grâce à l'une, nous savons les limites que notre activité ne doit pas franchir et que nous pouvons légitimement imposer à l'activité des autres. Grâce à l'autre, nous savons dans quelle route nous devons marcher, et aussi qu'aucun terme n'est assigné à notre course vers la Vertu.

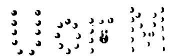
Et, à elle deux, la Doctrine du Droit et l'Éthique épuisent bien tous les devoirs de l'humanité. L'une réglemente, en effet, notre activité extérieure; l'autre, notre activité intérieure. Or, de quoi la Morale pourrait-elle s'occuper en dehors de ces deux manifestations de l'activité humaine? — Aussi est-ce à tort que certains philosophes ont voulu consacrer un chapitre de la Morale à l'examen des devoirs religieux. Sans doute, en effet, c'est, pour l'homme, un devoir de considérer l'ensemble des prescriptions de sa conscience comme issu d'un juge suprême, sans prétendre, d'ailleurs, décider par là quoi

que ce soit sur l'existence de ce juge. Mais c'est un devoir envers lui-même, non pas un devoir envers Dieu. C'est à ce titre que ce devoir rentre dans une morale philosophique. S'agit-il, au contraire, d'un culte à suivre, d'une religion à pratiquer? Il se mêle à la décision qu'on doit prendre alors des considérations empiriques d'un ordre tel, que la connaissance des devoirs de l'homme envers Dieu ne peut manquer d'être indépendante de la morale proprement dite.

C'est donc bien après l'étude de la Doctrine du Droit et de l'Éthique que le moraliste doit s'arrêter. Sa tâche est terminée. La forme et la matière de la vie morale sont définies. Quiconque veut savoir son devoir et juger sa vie n'a qu'à se reporter aux conclusions de ces sciences.

---





# CHAPITRE III

## Examen critique.

### I.

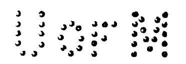
Il y a des systèmes que le temps efface et qu'il n'est plus nécessaire de critiquer. Qui songerait, par exemple, à discuter sérieusement la vérité de l'atomisme épicurien? Et il n'est pas besoin de remonter si haut dans le passé, pour trouver des exemples d'hypothèses philosophiques à jamais mortes. L'histoire nous en montrerait sans peine plusieurs, et de très récentes, dont le philosophe n'a plus à se préoccuper, si ce n'est à titre de fait.

Quand il cesse d'avoir un intérêt scientifique direct, un système reste, en effet, encore, un document curieux, parce qu'il explique en partie ceux qui l'ont suivi et qu'il exprime, d'autre part, certaines idées caractéristiques d'une époque. Il y a longtemps que les mammouths ont cessé de vivre; pourtant l'examen de leurs débris est encore une étude précieuse. La plupart des systèmes philosophiques sont comme les mammouths. Ils sont les documents morts d'une histoire et d'une science de la vie de l'esprit humain.

Tel n'est pas, à notre époque, le sort de la morale Kantienne. Elle vit encore. Et non seulement elle inspire

un nombre considérable d'œuvres philosophiques contemporaines, mais elle est, pour ainsi dire, devenue, pour tous les rigoristes, le bréviaire de la vie morale. Les philosophes n'ont leur influence qu'à distance ; dans leur vie, ils ne jouissent guère du succès de leurs idées. Mais, pour se produire lentement, cette influence ne se produit pas moins. La lettre des doctrines tombe. Leur esprit porte ses fleurs et ses fruits. Or, nous assistons dans ce siècle à l'efflorescence des idées Kantiennes. Qui dira l'influence de la Critique de la Raison pratique, non seulement sur les successeurs immédiats de Kant, mais même sur des œuvres plus récentes, celles d'un Secrétan ou d'un Renouvier? Et, à un point de vue plus pratique, la Morale de Kant plus ou moins modifiée est la base de presque tous les cours de philosophie morale professés en France particulièrement. On la retrouve dans la plupart des manuels destinés à l'éducation des enfants. Par là, elle prend comme un caractère officiel. Même, elle a puissamment agi sur les prédications religieuses. Le protestantisme en est tout imbu. Et peut-être n'est-elle pas absolument étrangère au mouvement néo-mystique que certains esprits essayent aujourd'hui de provoquer ou d'accentuer. — Rien de surprenant, d'ailleurs, dans ce succès de la Morale de Kant. Elle semble faite exprès pour l'époque hésitante et troublée que nous traversons. En se présentant comme une doctrine systématique, elle apporte aux esprits l'espoir d'une certitude. Tout en proclamant la valeur absolue de la science, elle se donne comme la sauvegarde de la morale et de la foi. Par là, elle peut servir à rallier les troupes de la pensée en proie à l'anarchie intellectuelle. Situation exceptionnelle qui rend assez bien compte, à ce qu'il semble, de la grandeur de son succès.

Quoi qu'il en soit de cette explication, la Morale de Kant n'est certainement pas une œuvre morte. Ce n'est donc pas un travail inutile de se demander ce qu'elle vaut, si

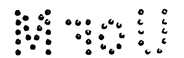


les notions et les propositions sur lesquelles elle repose sont vraiment intelligibles. C'est un travail qui s'impose, encore aujourd'hui, après plus d'un siècle. Et cela est si vrai que beaucoup de ceux qui écrivent de philosophie éprouvent le besoin de situer eux-mêmes leurs œuvres propres par rapport à celles de Kant. De là, le nombre des études critiques relatives à la morale de notre philosophe. Les unes sont apologétiques, les autres, d'une excessive sévérité. Peut-être aucune n'apporte-t-elle une preuve décisive de la valeur positive ou négative d'une morale si intéressante et si troublante. C'est cette preuve qu'à notre tour, il faut que nous essayions de découvrir. Et, il faut bien le reconnaître : plus on étudie la Morale kantienne, moins on la trouve satisfaisante et acceptable.

Deux questions s'imposent à quiconque veut examiner, d'un point de vue critique, un système philosophique quel qu'il soit. La première se rapporte à la logique intérieure du système. Elle est celle-ci : les conséquences en sont-elles bien d'accord avec les principes? La seconde porte sur la valeur des principes eux-mêmes. C'est, de beaucoup, la plus importante. Ces deux questions, nous devons nous les poser à propos de la morale de Kant. Et, comme les principes du système pourraient être vrais, tandis que les conséquences en seraient fausses, la logique exige que nous cherchions d'abord ce qu'il en est des conséquences de la morale de Kant, par rapport à leurs principes.

## II.

Se demander si la Morale kantienne, ses principes fondamentaux une fois admis, forme bien une unité, c'est se demander si la Doctrine du Droit et la Doctrine de la Vertu sortent bien logiquement des théories établies par



les Fondements de la Métaphysique des mœurs et la Critique de la Raison pratique. Et, assurément, grâce à tout son appareil de démonstrations en apparence géométriques, l'ensemble donne, au premier abord, l'impression d'une construction systématique irréprochable. Il n'est pas jusqu'à l'étrangeté de certaines conclusions qui ne fasse croire à la logique intérieure du système. Celui qui ne recule devant aucune conséquence de ses idées, n'est-il pas, en effet, vraisemblablement, un esprit que rien n'effraie et qui met la logique au-dessus de tout? — Mais, lorsqu'on y regarde d'un peu plus près, et que, cessant de se laisser éblouir par la rigueur apparente de l'œuvre, on examine la suite des démonstrations, on voit bientôt, dans un grand nombre de prétendues preuves, de très réels sophismes, et l'on trouve, dans l'enchaînement des idées, quantité de lacunes qui passaient, d'abord, inaperçues. Énumérer la série de ces sophismes, montrer toutes ces lacunes serait fastidieux et de peu de fruit. Une critique ne doit pas être une distribution de bons et de mauvais points comme celle que Barni a placée en tête de ses traductions de la Doctrine du Droit et de la Doctrine de la Vertu. Nous nous contenterons donc de prouver ici, par quelques exemples, que notre reproche est fondé et que, pas plus que la plupart des philosophes, Kant n'a échappé au grave défaut d'être illogique.

Cette critique doit cependant commencer par une justification, du moins partielle. On a accusé Kant d'avoir commis un illogisme qui, si sa réalité était pleinement prouvée, ferait de sa déduction des devoirs tout entière une véritable duperie. Cette accusation, Schopenhauer en est le premier auteur (1). Depuis, elle a été constamment reproduite et est devenue, en quelque sorte, classique. La

(1) Cette objection se retrouve dans presque toutes les œuvres de Schopenhauer. — Cf., en particulier, *Le Fondement de la Morale* (trad. Burdeau).

morale Kantienne paraît tendre tout entière à établir les bases d'une doctrine du devoir en faisant abstraction de toute considération de plaisir ou d'utilité. C'est ce qu'on ne peut nier, lorsqu'on voit Kant placer dans l'obéissance à la Loi parce qu'elle est Loi la véritable valeur morale. Or, voici, selon Schopenhauer, la faute suprême que Kant a commise. En passant des principes de sa doctrine à leurs conclusions, il a complètement oublié les premiers ; il s'est mis à juger de la valeur morale des actes par les résultats matériels que leur accomplissement produirait. Sur quoi se fonde Kant, en effet, pour déclarer qu'un acte peut ou ne peut pas être érigé en loi universelle ? On s'attendrait, étant donné ses principes, à le voir faire usage d'un critérium spécial qui l'affranchît de toute considération d'utilité. Il n'en est rien. Ce qui décide Kant à déclarer qu'un acte doit ou ne doit pas être considéré par tous comme bon ou comme mauvais, c'est qu'il procurerait du plaisir ou de la peine à celui qui l'accomplit, si tout le monde en faisait autant. Et voilà que sa maxime si vantée devient simplement une expression obscure du précepte : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît ». Voilà que la véritable règle pour juger de la valeur morale des actes est de se demander *quelle utilité* il y a, pour l'individu, à ce que tous pratiquent ou ne pratiquent pas sa maxime. Voilà qu'en somme, après avoir prétendu bannir de la morale toute notion du bonheur, Kant finit par juger de ce qui est de devoir par l'idée même du bonheur. Et Schopenhauer apporte à l'appui de sa thèse des citations dont voici l'une : « Si tout le monde voyait le malheur d'autrui avec une entière indifférence et que tu appartinsses à un tel ordre de choses, y consentirais-tu ? Ce consentement, de la part d'un individu, équivaudrait à l'acceptation d'une loi inique dirigée contre lui-même ». Phrase comme on en trouve beaucoup dans la morale de Kant et qui semble donner à Schopenhauer entièrement raison.

L'objection, cependant, n'est pas décisive. Car, s'il faut avouer que, bien souvent, dans le cours de ses démonstrations, Kant se laisse aller à juger ainsi du devoir par l'utilité, il faut, en même temps, reconnaître que son idée est d'appliquer une méthode toute différente, et, qu'en fait, c'est celle-là dont il se sert le plus souvent; — ce qui fait, de la critique de Schopenhauer, un fort argument contre certaines parties de la déduction Kantienne des devoirs, mais nullement contre l'ensemble de sa théorie.

Quel doit être, en effet, en principe, le critérium qui doit servir à faire reconnaître, selon Kant, dans une maxime de conduite, une loi pouvant avoir une valeur universelle? On n'en peut douter. Ce n'est pas le plaisir qui résulterait, pour l'agent, de l'application universelle de sa propre maxime. C'est l'absurdité ou la non-absurdité de ce qu'elle produirait. Kant prend soin de l'expliquer en illustrant sa doctrine de nombreux exemples (1). Ne pas se tuer est un devoir, parce qu'une nature dont la loi fondamentale serait l'obligation de se tuer serait tout à fait *impossible*. « Une nature qui aurait pour loi de détruire la vie serait en contradiction avec elle-même ». Ne pas promettre ce qu'on sait ne pas pouvoir tenir est un devoir. Si chacun pouvait, en effet, promettre avec l'intention de ne pas tenir, toute promesse deviendrait *impossible*, etc. C'est dire que, pour une maxime donnée, la possibilité de sa transformation en loi se juge par celle de l'état de choses que produirait cette transformation. Cet état de choses est-il contradictoire? La maxime ne peut être érigée en loi. S'il ne l'est pas, elle peut l'être. C'est l'impossibilité logique d'une nature dont la loi soit le suicide, c'est celle d'une promesse, si toute personne est autorisée à faire des promesses menteuses, qui jugent le suicide et la promesse menteuse. En principe, ce qui, dans le Kantisme,

(1) Cf. *Fondements de la Métaph. des Mœurs* (Barni, p. 59).

décide de la valeur morale des actes, est donc la réponse à la question suivante : « L'œuvre produite par mon action subsisterait-elle, si tout le monde faisait comme moi ? » Elle n'est pas celle qu'on peut donner au problème que Schopenhauer accuse Kant de se poser. « Si tout le monde agissait comme j'agis, éprouverais-je du plaisir ou de la peine? »

On comprend, d'ailleurs, pourquoi Kant recourt à ce critérium. La contradiction dans l'état que produirait un acte si tout le monde l'accomplissait manifeste, en effet, celle qui existe entre l'action de l'individu qui l'accomplit et ses intentions. Je veux, par exemple, que la société existe, mais je ne veux pas m'occuper des autres hommes. Supposons que les hommes ne s'occupent aucunement les uns des autres. La société subsistera-t-elle? Si oui, c'est donc qu'en agissant comme j'agis, je ne suis pas en désaccord avec moi-même. Si non, son impossibilité manifeste la contradiction qu'il y a entre ce que je veux et ce que je fais. Ce que Kant se demande pour savoir si un acte doit être accompli, c'est donc, en somme, si, en l'accomplissant, on sera bien d'accord avec soi-même. Et, si Kant ne l'a pas dit formellement, c'est bien, à ce qu'il semble, l'esprit de sa doctrine.

Mais si, en théorie, et dans une grande partie de la pratique, — comme on peut, d'ailleurs, s'en assurer en se reportant au chapitre précédent, — Kant a fidèlement appliqué la méthode qu'il avait conçue, il est certain que, comme Schopenhauer l'a fait remarquer, il s'est fort souvent éloigné de la lettre de sa propre doctrine et s'est laissé entraîner à juger, en maint endroit, du devoir par l'utilité. Or, quand il le fait, Kant sort évidemment de la route que lui-même s'était tracée. M. Fouillée, avec sa souplesse ordinaire, a cependant essayé de justifier, même dans ce cas, notre philosophe du reproche qu'on lui a adressé. « L'utilité, dit-il, n'est pas, dans Kant, le but suprême de la conduite comme elle l'est dans l'égoïsme;

elle est un simple moyen ou une fin relative dont la poursuite est permise *sous une condition*, à savoir la possibilité d'être universalisée, et c'est cette condition seule, toute formelle, qui est inconditionnelle (1) ». Sans doute. Mais peut-on en conclure que Kant ne soit pas infidèle à sa méthode quand il juge comme nous venons de le dire de cette possibilité? Se demander, en effet, ce qu'on pourrait éprouver soi-même de plaisir ou de peine si une maxime était mise en pratique universellement, c'est se poser une question très différente de celle-ci : l'état produit par cette pratique universelle serait-il ou ne serait-il pas *possible?* Dans un cas, on ne juge, en effet, qu'après avoir consulté sa sensibilité et par elle. Dans l'autre, ce qui décide, c'est la raison. Dans le premier, on décide donc de la valeur d'une maxime par une notion empirique. Dans le second, par une réflexion logique. Et, sans doute, dans les deux cas, c'est bien de la possibilité d'ériger une maxime en loi universelle qu'il s'agit. Mais la marque de cette possibilité est tellement différente dans les deux cas qu'il est bien hasardeux, à ce qu'il semble, de déclarer que Kant reste conséquent avec lui-même, lorsqu'il emploie l'une ou l'autre de ces deux méthodes indifféremment. Si donc il y a lieu d'admettre que, par son principe et quand il applique ce principe, Kant échappe entièrement à l'objection formulée contre lui par Schopenhauer, il y a lieu de reconnaître en même temps que, toutes les fois qu'il s'écarte de ce principe, et examine, pour juger si une maxime peut être érigée en loi, les conséquences sensibles et non les conséquences logiques de son application universelle, notre philosophe est en faute et ne démontre pas ce qu'il croit démontrer. Or combien de fois use-t-il de ce procédé! Nous nous le rappelons; et, pour n'en citer qu'un seul exemple, n'est-ce pas ainsi qu'il démontre, dans l'Éthique, la nécessité morale, pour tout

(1) *Revue philosophique*, t. XII, p. 347.

homme, d'aimer ses semblables et de leur porter secours dans le besoin ?

Exagérée donc, la critique adressée à Kant par Schopenhauer n'en est pas moins valable dans plus d'un cas. Elle ne porte pas à fond sur toute la déduction Kantienne des devoirs; car, en principe, et, le plus souvent, en fait, ce n'est pas par l'égoïsme qu'on juge du devoir chez notre philosophe. Mais, on ne saurait le nier, Kant y prête plus d'une fois le flanc et se laisse aller à bien des reprises à introduire dans ses démonstrations, des considérations qui n'y devraient pas entrer. On ne saurait donc, ni comme M. Fouillée, faire complètement abstraction de cette objection courante, ni comme Schopenhauer, considérer toutes les conclusions de la morale de Kant comme infirmées du coup. L'objection dont il s'agit ici se résout en une grave objection de détail. Elle ne porte pas un coup décisif à la vie de la doctrine Kantienne.

Le point de vue auquel se place Schopenhauer pour attaquer la déduction Kantienne des devoirs n'est, malheureusement, pas le seul d'où celle-ci apparaisse entachée d'erreur. C'est ce que, fidèles à la méthode indiquée plus haut, nous allons essayer de prouver en attirant l'attention sur deux points essentiels de cette Doctrine du Droit dont le même Schopenhauer n'hésitait pas à dire : « C'est une œuvre tellement faible que je ne crois même pas nécessaire de la combattre (1) ».

Il est étrange, d'abord, de voir comment Kant prétend légitimer l'appropriation, en général, et celle du sol, en particulier. Celle-ci est, d'ailleurs, rappelons-le, la seule qui s'acquière suivant les formes primitives de l'appropriation. On ne tarde pas à s'en apercevoir, quand on compare le principe du Droit et les conséquences que Kant croit pouvoir en tirer. Ce principe ordonne de n'agir que de

(1) Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation* (Burdeau, t. II, p. 127).

façon à ne porter atteinte en quoi que ce soit à la liberté extérieure des autres hommes. C'est dire qu'il ne faut jamais empêcher les autres de faire ce qu'ils veulent, quelle que soit la chose qu'ils veuillent, pourvu qu'en la faisant, ils ne rendent pas impossible l'exercice entier de la liberté d'autrui. Or, cela posé, on comprend fort bien que nul ne doive se servir d'un objet après qu'un autre se l'est approprié. On comprend également fort bien que nul ne doive empêcher un autre de *se servir* d'un objet que personne ne s'est encore approprié. Mais ce qu'on ne comprend pas du tout, c'est que l'acte par lequel on s'approprie quelque chose puisse jamais être légitime. Il ne suffit pas, en effet, d'avoir détenu et d'occuper un objet pour qu'il vous appartienne. Il faut encore, il faut surtout, avoir affirmé, par une déclaration explicite ou implicite, qu'on veut exclure les autres hommes de l'usage de cet objet et de leur interdire (1). Or, c'est cette déclaration qui semble en pleine contradiction avec le principe du Droit, ce qui revient à dire qu'elle est illégitime. Une semblable déclaration n'est-elle pas, en effet, un attentat à la liberté extérieure des autres hommes? C'est une défense qui leur est faite d'user de leur liberté extérieure à propos de certains objets. Sans leur consentement, on exige d'eux une abdication que rien n'autorise. Acte immoral et condamnable au suprême chef, puisqu'il rend illégitime un exercice de la liberté d'autrui, légitime auparavant. Autrement dit, on voit bien que le principe du Droit justifie, chez Kant, la possession sensible. Mais on ne voit pas du tout qu'il rende légitime la possession intelligible, c'est-à-dire la seule possession digne de ce nom. Kant n'a donc pas prouvé, semble-t-il, qu'il y ait aucune propriété légitime en dehors de celle de nous-mêmes par nous-mêmes et des objets dont nous nous servons, *au moment où* nous nous en servons.

(1) Cf. *Doctrine du Droit* (Barni, p. 85).

Admettons, cependant, que le raisonnement de Kant ait justifié l'appropriation et qu'il suffise d'une simple déclaration pour rendre à jamais légitime la possession du premier occupant. Cette méthode d'appropriation ne peut être légitime que lorsqu'il s'agit du sol. Qu'est-ce qui pourra, dès lors, limiter le droit de l'homme à cette appropriation? Qu'est-ce qui pourra rendre ses déclarations injustes, tant qu'elles seront faites à propos d'un sol qu'aucun autre n'aura encore occupé? Pour être, demain, au sens de Kant, propriétaire légitime, sinon effectif, de tout ce qu'il y a de sol inoccupé sur la terre, il suffit d'y envoyer quelqu'un et de publier sa volonté de l'être. On aura alors rempli toutes les conditions nécessaires pour être en droit d'empêcher les autres de s'en emparer. Conclusion assurément au moins singulière. Kant a prévu l'objection; il a tenté d'y répondre. Le droit d'appropriation du sol, ne va, dit-il, que jusqu'où va le pouvoir de le défendre. Mais, au nom de quel principe Kant limite-t-il ainsi le droit d'acquérir? Au nom de quelle loi pose-t-il des limites à l'ambition humaine? Il ne le dit pas. Il se contente de constater un fait : — on ne possède que ce qu'on est en état de défendre; — et d'apporter des exemples à l'appui de ce fait : — on ne possède, par exemple, la mer que jusqu'à une portée de canon (1). — Mais, n'est-ce pas là confondre deux choses que Kant a lui-même soigneusement distinguées : le droit et le fait? Sans doute, on ne sera jamais propriétaire *effectif* que de ce qu'on pourra défendre. Mais ne pourra-t-on pas être propriétaire *légitime* d'un sol qu'on ne pourra pas défendre? Ne suffit-il pas pour cela de l'avoir occupé suivant les formes légales? Kant conclut du fait au droit, de ce qui se passe à ce qui devrait se passer, du réel à l'idéal; or, n'est-ce pas la pire des méthodes? Le Droit s'oppose au fait, loin de pouvoir s'appuyer sur lui. Et si Kant n'a pas prouvé qu'il soit illégi-

(1) Cf. *Doctrine du Droit* (Barni, p. 95).

time de s'approprier plus de sol qu'on n'en peut défendre, il ne tient qu'à moi d'être propriétaire légitime de tout le sol qui, dans l'univers, est inoccupé.

Allons plus loin encore cependant. Concédons à Kant qu'il ait démontré sa thèse. Admettons qu'en droit, étant donné ses principes, on ne puisse, sans être coupable, s'approprier plus de sol qu'on n'en peut défendre. Quelle conséquence étrange il va en résulter! Le fort peut défendre plus de sol que le faible; le riche que le pauvre; le violent que le doux. Le fort, le riche et le violent vont donc être en *droit* d'acquérir plus que les autres. Le Droit va grandir avec la force, diminuer avec la faiblesse. La force et le Droit ne vont plus s'opposer; si la force ne crée pas le Droit, elle va, du moins, avoir sur son étendue, une influence profonde! Conclusion inattendue chez un moraliste comme Kant; conclusion pourtant inévitable, si l'on accepte les principes et les limitations qui, selon lui, constituent et définissent le droit de posséder.

Voilà donc une démonstration bien malencontreuse. Par elle-même, elle est fausse, et, même en admettant sa vérité, elle comporte des conséquences absurdes autant qu'immorales. Si donc on doit tenir compte à Kant de la bonne volonté avec laquelle il s'efforce de justifier le droit de propriété, il faut bien avouer qu'il n'arrive à ses fins qu'à l'aide d'un sophisme sur lequel il greffe une proposition arbitraire; illogismes qui ne suffisent même pas à le tirer d'affaire. Car, même en lui concédant tout ce qu'il veut, on trouve encore que, dans sa doctrine, la force est capable d'accroître ou de restreindre le Droit. — Or que devient le Droit privé si la propriété n'est pas justifiée? N'est-il pas compromis dans ses fondements mêmes? En tous cas, ses propositions ne peuvent plus être qu'hypothétiques. Car leur valeur est subordonnée tout entière à la légitimité du droit de posséder.

Plus illogique encore et plus inadmissible, peut-être,

du souverain. Or, comment le ferait-il sans être coupable? — Belle raison, en vérité. Qu'est-ce, en effet, qu'un pouvoir exécutif ou législatif qui fait autre chose que ce qu'il devrait? Un coupable, évidemment. Un tel pouvoir, en se changeant en tyrannie, confisque, en effet, l'existence sociale à son profit. Il la fait dévier de son but. Il ressemble à ce berger de Platon qui ne soigne ses brebis que pour lui et non pas pour elles. Il se sert de ses sujets pour sa satisfaction personnelle. Il les traite, en somme, comme des moyens et non comme des fins. Il est donc, aussi nettement que possible, hors de son droit. Et Kant, veut que, malgré cela, le peuple lui reste soumis! Mais, d'abord, ne dit-il pas lui-même que toute justice doit émaner du peuple? Ne croit-il pas à la nécessité de la présence d'un jury dans les tribunaux, comme représentant de la volonté populaire? N'est-ce pas, en somme, reconnaître que le peuple peut et doit, dans le fond être le juge véritable et suprême? Ne devrait-il pas, dès lors, reconnaître le droit du peuple à juger et à punir le pouvoir coupable? — Admettons, cependant, que les principes de Kant lui interdisent cette opinion. Ils lui permettent du moins de reconnaître le droit de légitime défense. L'homme qui, attaqué, en péril, et sans autre moyen de défense que sa propre force, en use pour se débarrasser de son adversaire, agit suivant son droit. Kant n'en disconvient pas. Mais n'en est-il pas du peuple vis-à-vis de l'État coupable, comme de l'homme vis-à-vis de l'homme qui l'attaque? Si l'État sort de son droit, le peuple est en péril. Or quel moyen le peuple peut-il avoir d'obtenir justice contre l'exécutif et le législatif, si ce n'est la force? A quel tribunal en appeler pour régler le conflit? A quelle puissance impartiale recourir? Le peuple devra-t-il donc laisser violer ses droits et devenir esclave? Kant l'affirme. Et cependant, lui-même recommande à l'homme de faire toujours respecter ses droits. Comment donc concilier toutes ces propositions opposées? On ne le voit pas.

Et, en somme, les principes de la morale de Kant ne comportent nullement, à ce qu'il semble, les conclusions qu'il en a tirées. — D'ailleurs, en elle-même, la doctrine de Kant sur l'État a des conséquences inadmissibles. N'assure-t-elle pas au souverain qui se change en tyran l'inviolabilité et le triomphe dans le crime? Ne donne-t-elle pas à la force heureuse un droit sur le droit lui-même? N'ordonne-t-elle pas au peuple d'être l'obéissant serviteur du premier aventurier venu auquel la fortune aura souri, quand il aurait violé tous les droits et toutes les lois? Et, sans doute, Kant ne justifie pas la violence et la tyrannie. Celui qui, doué du pouvoir exécutif ou du pouvoir législatif, confisque l'autre pouvoir, commet un crime. Mais sa doctrine est l'instrument certain du triomphe de toute violence et de toute tyrannie. — Si bien qu'on se demande, non sans quelque stupeur, comment de pareilles idées ont pu germer dans l'esprit d'un homme de génie; d'autant que la logique de sa doctrine entraînait des conséquences très différentes de celles qu'il en a tirées, et qu'il a dû en altérer les principes pour en faire sortir ce qu'il en a extrait.

Au moins dans ces deux parties essentielles de la Doctrine du Droit, Kant a donc péché contre la logique. Nous l'avons vu, d'autre part; l'objection que Schopenhauer considérait comme décisive contre la théorie kantienne des devoirs, compromet une partie essentielle de la Doctrine de la Vertu. Nous avions donc raison d'accuser Kant de n'avoir pas été toujours fidèle à ses principes dans la déduction de leurs conséquences. Et, à l'appui de cette proposition, nous pourrions apporter bien d'autres exemples, si nous voulions entrer dans le détail des démonstrations secondaires. Ainsi, c'est une sorte de jeu de mots qui justifie la liaison sexuelle dans le mariage; d'un autre côté, se proposer comme fin morale sa perfection physique, c'est se proposer comme fin ce qui ne

peut servir en réalité qu'à faire de nous pour nous-mêmes un moyen à travers la vie. — Exemples que nous prenons au hasard; nous pourrions les multiplier. Mais nous ne voulons pas nous étendre davantage sur ce sujet. Il nous suffit d'avoir montré que la morale de Kant n'est pas irréprochable dans sa logique intérieure, et, par conséquent, qu'elle ne forme un système qu'en apparence. Il est temps que nous nous occupions de ses principes. Aussi bien, ceux-ci sont-ils ce qu'il y a d'original et d'essentiel dans la morale de notre philosophe. Et les conséquences qui en résultent ne s'évanouiront-elles pas, d'ailleurs, d'elles-mêmes, si, comme il le semble, ces principes sont inadmissibles?

## III.

Démontrer, d'abord, que, seul, a une valeur morale l'acte accompli par la volonté libre, lorsqu'elle agit librement, c'est-à-dire lorsque, en agissant, elle ne se préoccupe que de la forme catégorique et nullement de la matière de cet acte; démontrer ensuite que l'homme ne peut éviter de se croire doué de liberté, par conséquent, capable de moralité, et que, par suite, il doit considérer les ordres dans lesquels se résume la science de la morale comme s'adressant effectivement à lui; démontrer enfin que des croyances religieuses peuvent accompagner la vie morale, essayer de les provoquer en attirant l'attention sur la nature du Souverain Bien, et faire briller aux yeux de l'homme la récompense du bonheur, à la condition qu'il s'en rende digne en n'étant pas vertueux pour se la procurer, voilà les trois tâches que Kant s'est imposées, et ses démonstrations sont les trois bases sur lesquelles repose l'édifice de sa conception morale. Se demander si les principes de la morale de Kant sont véri-

tablement valables, c'est donc se demander ce que vaut sa triple démonstration. Et, comme la première de ces démonstrations pourrait se passer de la seconde, la seconde, de la troisième, tandis que la réciproque n'est pas vraie, c'est par la troisième que nous devons commencer notre examen.

***

Dans une note de sa Critique de la Raison pratique, Kant a, lui-même, réduit à sa plus simple expression le raisonnement dont il se sert pour justifier ses célèbres postulats. Citer cette note est donc le meilleur moyen de ne pas être accusé d'inexactitude. « C'est, dit Kant, un *devoir* de réaliser le plus que nous pouvons le Souverain Bien; par conséquent, le Souverain Bien doit être possible; partant, il est inévitable aussi, pour tout être raisonnable dans le monde, de supposer ce qui est nécessaire à la possibilité objective du Souverain Bien (1) ». Raisonnement comparable à celui par lequel Kant prétend justifier la croyance à la liberté, mais qui justifie autre chose : la croyance à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu. Or, si l'on se reporte aux définitions et si l'on examine ce qui fait l'âme du raisonnement de Kant, voici ce qu'on trouve. Le Souverain Bien est l'accord du bonheur avec la vertu. Car la vertu est le bien moral en soi (gŭt), et le bonheur est le bien physique, le bien de la sensibilité (wohl). L'un consiste à obéir au devoir par devoir; l'autre à éprouver toutes les jouissances et à éviter toutes les peines qu'il est possible d'éprouver et d'éviter. Or, le Souverain Bien doit, comme son nom l'indique, être fait de tout le Bien possible. Il doit donc consister dans l'accord nécessaire du bonheur et de la vertu. Qu'est-ce que signifie

(1) *Critique de la Raison pratique* (trad. Picavet, p. 261).

donc cette proposition : « c'est un devoir de rechercher le Souverain Bien? » Traduite dans son véritable sens et développée dans son entier, elle veut dire : c'est un devoir, à la fois de se rendre digne du bonheur par la vertu et de chercher à se procurer le plus de bonheur possible. C'est ce qu'on ne saurait contester, étant donné la définition kantienne du Souverain Bien. De là, Kant se croit autorisé à conclure que les postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu sont des hypothèses nécessaires. On ne saurait, en effet, admettre que les lois du monde sensible aient été disposées de façon que le Souverain Bien y soit inévitable. Or, puisque nous trouvons en nous l'*ordre* de produire le Souverain Bien, puisque nous savons, d'autre part, qu'il y a une existence nouménale possible, puisqu'enfin nous ne pouvons admettre qu'il nous soit donné l'ordre de réaliser un certain objet si cet objet n'est pas possible, il faut bien que nous croyions à la réalité de ce qui, seul, peut rendre le Souverain Bien possible : je veux dire l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Il faut que je puisse atteindre à la perfection absolue, puisque je le *dois*. Je n'y puis atteindre sur cette terre ; il faut donc que ma vie se prolonge au delà de la vie terrestre, dans ce monde des noumènes dont je sais la possibilité. Il faut que le bonheur puisse être d'accord avec la vertu, puisque je *dois* travailler à la production simultanée de l'un et de l'autre en moi ; et, pour cela, il faut qu'il existe un Dieu pour régler cet accord. — Voilà l'argumentation dans son ensemble. On le voit. Elle repose tout entière sur cette proposition : *C'est une obligation morale de produire le Souverain Bien.* Car c'est seulement si je suis obligé à une chose que je devrai croire à sa possibilité. Mon hypothèse ne sera donc une hypothèse nécessaire que si l'obligation de produire le Souverain Bien est certainement réelle.

On a souvent rapproché du célèbre pari de Pascal toute cette argumentation. Et, en fait, entre les deux procédés

de démonstration, il y a plus d'une analogie. Il ne faudrait pas cependant les assimiler entièrement. Sans doute, en effet, Kant, comme Pascal, interdit à la raison scientifique l'accès des problèmes fondamentaux de la religion, et c'est par les interstices de la démonstration rationnelle que l'un et l'autre introduit la foi. Mais le procédé dont ils se servent est, en réalité, tout différent. Kant semble l'avoir senti. N'a-t-il pas l'air, dans un passage de la Doctrine de la Vertu que nous avons cité, de songer à Pascal et de condamner le semblant de foi que, seule, la méthode de celui-ci pourrait provoquer chez l'homme? Comment raisonne, en effet, Pascal? Il s'adresse à l'égoïsme humain. L'homme, dit-il, ne peut savoir scientifiquement comment il doit se conduire; car sa raison est faible et impuissante. Il faut donc que, pour diriger sa vie, il choisisse entre deux partis : admettre une religion et la pratiquer ou rejeter toute religion et toute morale. Or son intérêt lui commande de se conduire comme s'il croyait à une religion. Ce qu'il a de mieux à faire est donc de vivre comme s'il pensait qu'il y a un Dieu. Raisonnement spécieux assurément! Mais raisonnement qu'on pourrait qualifier de raisonnement de Normand, si Pascal n'était pas Auvergnat. Car Pascal ne vise qu'à permettre à l'homme de tirer son épingle du jeu de la vie. C'est là un reproche que Kant ne mériterait nullement. Pascal exhorte l'homme à prendre, vis-à-vis de la religion, le parti qui lui sera le plus *utile*. Kant ne s'adresse pas à l'intérêt de l'homme. Il essaye de lui faire comprendre que la présence, en lui, du devoir doit le forcer nécessairement à croire à la vérité de la religion. Il attire l'attention sur la présence de la Loi morale dans l'âme humaine. Il s'efforce de faire voir qu'on ne peut l'interpréter sans certaines croyances. Il fait tout pour faire jaillir dans les cœurs la foi et la justifier. Mais il ne demande pas la pratique peu sincère. Il la réprouve plutôt. Aussi sa démonstration des postulats a-t-elle une beauté morale que n'a

pas le raisonnement terre-à-terre de Pascal. La foi du kantien n'est pas une foi d'égoïste. Reste à savoir s'il y a, dans le raisonnement de Kant de quoi la faire naître et la justifier.

Rien n'est plus douteux. Kant, en effet, n'a pas démontré que ce soit un devoir de chercher à produire le Souverain Bien. Mieux encore ; il ne pouvait pas le démontrer. Or cette proposition est l'âme même de son argumentation.

Pour que ce soit un devoir de chercher le Souverain Bien, il faut, en effet, que c'en soit un, non seulement d'être vertueux, mais encore de s'efforcer d'être heureux. Le Souverain Bien n'est-il pas, en effet, selon Kant, l'accord du bonheur et de la vertu? Mais, quelle que soit l'œuvre de notre philosophe que l'on examine, on y trouve que ce ne peut être un devoir de chercher son propre bonheur. Être vertueux en s'efforçant d'être heureux, c'est l'impossibilité suprême. Kant y revient sans cesse. La vertu n'est-elle pas, en effet, une contrainte de l'être sur lui-même? un effort courageux et pénible qui demande une volonté énergique? une conquête sur la nature? Et, s'il en est ainsi, comment pourrait-ce être un devoir de chercher le bonheur? Comment pourrait-ce, par suite, en être un de chercher à se procurer le Souverain Bien? Or, les propositions de Kant sur la nécessité d'une vertu pénible sont des conséquences très logiques de son système tout entier. Le Bien moral n'est-il pas, en effet, de faire son devoir par devoir, d'obéir à la Loi morale uniquement par respect pour elle? — De quel droit Kant vient-il donc affirmer tout à coup que c'est un devoir de chercher le bonheur aussi bien que la vertu? Car, que le Bien soit de faire son devoir, admettons que Kant l'ait démontré. Ne l'a-t-il pas prouvé précisément, en niant que ce puisse être un devoir de chercher son bonheur? D'où il résulte, peut-être, que c'est un devoir de s'efforcer de produire *une des parties* du Souverain Bien, c'est-à-dire d'être vertueux; mais non pas l'autre, c'est-à-dire d'être heureux.

— Et peut-être est-il vrai que cette seconde partie du Souverain Bien est un objet de nos désirs. C'est même là un fait incontestable. Mais rien ne prouve, chez Kant, que nous *devions* faire de sa conquête la fin de nos efforts. Et de quel droit croirions-nous qu'un objet de notre désir doive être possible parce qu'il est l'objet de notre désir, et que, par suite, ce qui le rendrait possible doive exister? On comprend à la rigueur qu'un devoir d'origine transcendante ne puisse prescrire à l'homme que ce qu'il peut faire. Ne se rattachant à rien de naturel, il ne peut venir que d'un être qui ait organisé la nature et qui ait su, par suite, en ordonnant une action que cette action était possible. Mais, quand il s'agit d'un simple désir, on ne peut conclure de son existence à la légitimité de la croyance en la possibilité de son objet. Qu'un enfant désire toucher la lune, cela lui donne-t-il raison de croire cette action possible?

Peut-être est-ce le sentiment obscur de ces choses qui a poussé Kant à dire très rarement que ce soit un devoir de chercher le Souverain Bien et très souvent que c'en est un de se rendre digne du bonheur par la vertu. — Expression évidemment conforme aux principes du système de Kant. En formulant cette proposition, notre philosophe ne réclame, en effet, de l'homme, qu'une seule chose : qu'il soit vertueux. Mais, si notre devoir se réduit à celui-là, et si ce n'en est pas un de rechercher le Souverain Bien tout entier, comment tirer, de sa réalité, la preuve de la nécessité de la croyance en la réalité de ce qui rendrait possible l'accord du bonheur et de la vertu? S'il faut, en effet, pour pouvoir vouloir obéir à un ordre, croire à la possibilité de ce que cet ordre prescrit, à quoi faut-il croire pour pouvoir vouloir obéir au devoir de se rendre *digne* du bonheur par la vertu? Évidemment, il faut, pour cela, et il suffit de croire que la vertu est possible. Il n'est nullement nécessaire de penser que le Souverain Bien l'est également. Cela est clair. Car, pour peu qu'on soit ver-

tueux, on sera digne du bonheur, ce qui ne veut pas dire qu'on l'obtiendra. — Pour justifier ses postulats, il faut donc bien que Kant affirme que c'est un devoir pour l'homme de se proposer d'atteindre au Souverain Bien tout entier.

On voit, par là, combien sa position est bizarre. Il ne peut prouver que ses postulats sont des hypothèses nécessaires, s'il n'admet une proposition que tous ses principes réprouvent. Et, s'il s'interdit d'affirmer autre chose que ce que ses principes autorisent, il n'y a plus rien de nécessaire dans ses postulats, qui deviennent de simples suppositions irréfutables, peut-être, mais arbitraires.

Aussi bien, faut-il avouer que, si la nécessité des postulats de Kant était démontrée, la situation de l'homme, par rapport à la religion, serait plus qu'étrange. Dieu jouerait avec lui comme le chat avec la souris. On ne peut être vertueux, en effet, selon Kant, si, par malheur, on obéit aux ordres de la Loi morale en escomptant la récompense que la soumission à cette loi procurera. Le Dieu de Kant ne récompensera donc pas ceux qui auront vécu dans la légalité par espoir d'un bonheur d'outre-tombe. Il ne récompensera, parmi les hommes, que ceux qui ne songeront pas à ce bonheur ou n'y voudront pas songer. Curieux imbroglio, en vérité, quand on le traduit dans ses termes les plus simples et les plus exacts ! Il est légitime d'espérer; mais si, par malheur, on fait le nécessaire pour se procurer ce qu'on espère parce qu'on l'espère, on n'aura pas ce qu'on espère; si, au contraire, tout en espérant, on fait ce qui est nécessaire pour se procurer ce qu'on espère, sans le faire parce qu'on espère, on aura ce qu'on espère ! L'homme doit donc, à la fois, espérer et ne pas espérer, c'est-à-dire commander à son espérance. Or, commande-t-on à un sentiment ? Et comment éviter, si l'on a la foi, de croire aux conséquences de la foi ? Faudra-t-il détourner sa pensée des objets de la foi et n'y pas

songer? Mais alors, à quoi est-elle bonne? Faudra-t-il s'en nourrir et s'en inspirer? Mais alors, comment faire pour ne pas considérer la vertu comme un moyen d'atteindre à ce que la foi promet? Il faut éviter la foi, ou, si l'on y verse, il est fatal qu'on soit vertueux à cause de sa foi. Et, dans ce dernier cas, on cesse immédiatement d'être l'homme vertueux de Kant. Aussi s'étonne-t-on peu de voir notre philosophe douter si souvent qu'il y ait aucun homme vraiment bon. Au régime qu'il faut s'imposer pour l'être à ses yeux, qui pourrait, en effet, jamais se soumettre?

L'argumentation par laquelle Kant relie à sa morale les postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu est donc visiblement insuffisante. Ou le devoir est de se rendre digne du bonheur par la vertu, et les postulats de Kant ne sont plus que des hypothèses arbitraires. Ou il est de réaliser le Souverain Bien, l'accord du bonheur et de la vertu. Mais alors tous les principes de la morale de Kant doivent s'écrouler, puisqu'ils ont pour conséquence inévitable l'impossibilité absolue de considérer comme un devoir la recherche du bonheur. Au moins sur ce point, donc, la morale de Kant est arbitraire et ses principes sont inadmissibles.

***

La morale de Kant pourrait subsister sans ses postulats religieux. Si Kant a, en effet, véritablement prouvé que l'action morale est l'action libre, au sens où il l'entend, et que l'homme ne peut manquer de se croire doué de liberté, il en résulte, évidemment, que l'homme doit prendre pour lui l'ordre d'agir avec cette espèce de liberté qui fait la moralité. Si l'homme doit se juger capable du bien et du mal, il ne peut éviter de penser, en effet, qu'il

doit faire ce que doivent tous ceux qui en sont capables. Cela ne fait pas de doute. La démonstration de Kant est-elle donc valable? L'opinion qu'on doit se faire de sa morale en dépend.

Considérons, d'abord, la théorie kantienne de la liberté et demandons-nous, en premier lieu, si l'existence d'une liberté nouménale justifierait les conclusions que Kant se croit autorisé à tirer de la nécessité où est, selon lui, l'homme de la postuler et de se croire libre; ensuite, si Kant a bien démontré, comme il le pense, la nécessité même d'en postuler l'existence.

Admettons, pour un instant, d'abord, que cette nécessité soit démontrée. Dans la philosophie de Kant, c'est ce qui prouve que l'homme doit se considérer comme pouvant et, par suite, comme devant vivre avec moralité. Pour agir avec le mérite de la vertu, il faut, en effet, nous nous le rappelons, agir par devoir d'une façon conforme au devoir : ce qui suppose que tout être capable de moralité est doué de liberté. Or Kant croit avoir prouvé que l'homme ne peut éviter de se croire déterminé comme phénomène, libre comme noumène. Il en conclut qu'il peut et doit prendre pour lui l'ordre de mener une existence méritoire. Que vaut cette conclusion? Peut-être n'est-elle pas inattaquable.

Qu'est-ce qui, en effet, chez l'homme, a conscience du devoir? L'homme-phénomène ou l'homme-noumène? L'homme-phénomène, évidemment. Le devoir ne nous prescrit-il pas, en effet, ce que nous devons faire à chaque instant de notre vie? Or il s'agit ici de notre vie dans le temps et dans l'espace ; par suite, de notre vie phénoménale. D'ailleurs, nous ne connaîtrions pas le devoir si nous n'en avions pas conscience. Mais, en tant que conscients d'une chose, nous sommes existence phénoménale. C'est donc bien comme phénomènes que nous avons un

devoir (1). Notions inévitables. Si Kant ne les exprime pas en propres termes, elles s'imposent cependant, étant donné ses théories. L'obligation, dit-il quelque part, est l'expression de la volonté du noumène. Ailleurs, il interprète le devoir en disant que c'est l'homme-noumène qui oblige l'homme-phénomène; il en fait le fruit de l'autonomie de la volonté, autonomie qui n'existe que chez le noumène, et qui, par conséquent, en créant le devoir, doit le créer pour le phénomène. Toutes expressions conformes, semble-t-il, à ce qu'il y a de plus intime dans la pensée de Kant, que Kant emploie constamment et qui paraissent justifier l'interprétation que nous donnons de sa doctrine. Si nous ne nous trompons donc pas, le devoir, selon Kant, n'existe à titre d'obligation que dans la conscience de l'être phénoménal, et il ne peut être conçu en lui, que comme la manifestation d'une liberté nouménale.

Mais alors, si l'on ne peut être vertueux qu'en se conformant aux impératifs du devoir parce qu'il est devoir, abstraction faite de toute autre considération, ce qui suppose la liberté, si, en second lieu, comme cela résulte nécessairement de la Critique de la Raison pure spéculative, l'homme-phénomène est, dans ses actions, soumis au plus étroit des déterminismes, si enfin, c'est à l'homme-phénomène qu'est adressé le devoir et nullement au noumène, comment pourrait-il bien se faire que l'homme pût et dût se croire capable d'agir avec moralité? A quoi pourrait lui servir pour cela la croyance en sa liberté nouménale? C'est comme phénomènes que nous avons conscience d'une obligation; Kant en convient lui-même implicitement. C'est donc comme phénomènes que nous pouvons nous soumettre ou désobéir à cette obligation, c'est-à-dire être ou n'être pas vertueux. C'est donc aussi comme phéno-

(1) Cf. *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 156). « La personne comme appartenant au monde sensible est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient, en même temps, au monde intelligible ».

mènes que nous devrions être libres, si nous devons pouvoir être vertueux, et nous croire libres, si nous devons croire que nous pouvons l'être. — Mais, selon Kant, il n'en est pas ainsi. C'est comme phénomènes que nous avons un devoir, et c'est comme noumènes seulement que nous pouvons et devons nous croire libres ; comme phénomènes, nous ne le sommes pas, et nous ne pouvons pas croire que nous le sommes. Mieux encore ; le devoir que nous avons comme phénomènes est conçu comme le résultat d'une décision libre de notre volonté nouménale. Comment donc, à la supposer réelle, une liberté comme celle que Kant conçoit pourrait-elle nous servir et nous servirait-elle à obéir au devoir ? Comment l'idée que nous en sommes doués, pourrait-elle et devrait-elle, par suite, nous faire croire que la Loi morale s'adresse bien à nous ? Nous ne pouvons nous représenter cette liberté que comme nous créant un devoir qu'elle ne nous donne pas, ensuite, le moyen d'exécuter.

En somme, comme on l'a maintes fois répété depuis Schopenhauer, Kant paraît s'être souvenu, dans sa théorie de la liberté nouménale du célèbre mythe de Platon connu sous le nom de mythe de Er l'Arménien. Dans ce mythe, Platon représente les êtres qui sortent de l'Enfer ou des Champs Élysées, en train de choisir, après dix mille années de récompenses ou de châtiments, un lot d'existence qu'ils devront vivre ensuite jusque dans ses moindres détails. L'homme est ainsi, dans sa vie, le simple acteur de la décision première qu'il a prise hors de la vie. Et, cette décision, il l'a prise librement, sur l'ordre d'un génie qui lui rappelle sa liberté et qui prend soin d'ajouter, afin que nul n'en ignore : « Dieu est innocent ». De même, dans la philosophie de Kant, le noumène choisit pour le phénomène, par un acte d'une suprême liberté, la conduite qu'il tiendra soit durant toute sa vie, soit à chaque instant et pour toute décision à prendre. L'homme-phénomène est ici, comme l'homme de Platon après sa naissance, l'acteur d'une décision qu'il a prise sous une autre forme. Il

ne peut rien changer à sa destinée. — Mais alors, à quoi bon le devoir qui se manifeste sans cesse à la conscience de l'homme-phénomène? A quoi bon l'ordre d'agir conformément à ce devoir, puisqu'on ne peut éviter de penser que la vie a été réglée à l'avance par une décision du noumène à laquelle le phènomène ne peut rien changer? A quoi bon la Morale qui enseigne au phénomène ce qu'il doit faire et ce qu'il ne peut pas faire; car il ne peut éviter de vivre sa destinée. C'est comme phénomènes que nous devons être vertueux et que nous devrions par suite être et nous croire libres. C'est comme noumènes que nous pouvons et devons nous croire libres et que nous pourrions, par suite, être vertueux. Un devoir imposé au phénomène est un non-sens, puisque le phénomène est déterminé. Une liberté chez le noumène est une inutilité; car, pour le noumène, il n'y a pas de devoir, le noumène étant ce qui le crée par sa propre liberté. Où Kant prend-il donc que la croyance en sa liberté nouménale rende inévitable, chez l'homme, l'idée que la moralité est, pour lui, possible, et, par conséquent, obligatoire? Pour qu'elle le pût, c'est comme phénomène que l'homme devrait se croire libre, et Kant a démontré qu'il ne le peut pas.

Peut-être cependant, nous sommes-nous trompés dans l'interprétation que nous avons donnée de la pensée de Kant. Peut-être, en attribuant plus d'importance aux postulats religieux dans son système, faut-il supposer que c'est au noumène que le devoir s'adresse ou que, du moins, c'est à lui-même que le noumène crée un devoir, et que, par suite, c'est lui qui agit bien ou mal par sa suprême liberté. La Loi morale serait alors conçue comme s'adressant au seul noumène pour lui montrer le type sur lequel il doit modeler la vie du phénomène. L'impératif catégorique serait une sorte de Dieu planant au-dessus des libertés nouménales. L'imperfection du phénomène serait, par suite, le fruit d'une mauvaise volonté primordiale, d'une sorte de péché originel tout à fait mystérieux et inexpli-

lité de la liberté humaine. Mais elle ne peut pas davantage en prouver l'impossibilité. Il reste donc possible de croire à la liberté, pourvu qu'on ne la place pas dans le monde phénoménal, — tout phénomène est lié aux autres par les liens du déterminisme le plus rigoureux, — mais dans le monde nouménal, c'est-à-dire dans le monde de la réalité. Or, un devoir nous est donné à titre de fait. Ce devoir, nous ne saurions nous croire obligés de lui obéir si nous ne nous croyions pas libres. D'autre part, il ne saurait s'expliquer que comme un effet de la liberté. « La liberté, dit Kant, est la raison d'être (*ratio essendi*) de la Loi morale. La Loi morale est le signe (*ratio cognoscendi*) de la liberté ». Pour expliquer et pour justifier notre devoir à nos propres yeux, nous sommes donc obligés de nous croire libres. Nous ne pouvons pas faire autrement. Or, comme, pourvu que nous ne nous croyions libres que dans notre réalité nouménale, rien ne peut contredire cette croyance, nous pouvons nous y laisser aller sans crainte; nous pouvons postuler avec confiance l'existence d'un noumène libre. Tel est, en peu de mots, le raisonnement qui, selon Kant, justifie la croyance en l'existence de la liberté nouménale. L'examiner, c'est le condamner.

Laissons, en effet, de côté les démonstrations de la troisième antinomie de la Raison (une critique dirigée dans ce sens nous entraînerait trop loin) et contentons-nous de considérer la seconde partie du raisonnement que Kant emploie. Elle comporte deux propositions toutes deux des plus discutables. 1° Le devoir existe comme un fait universel. 2° Sa présence chez un être force cet être à se supposer libre d'une liberté nouménale, sans quoi il ne pourrait comprendre qu'un devoir s'adresse à lui ni s'expliquer son origine. — Ces propositions sont au moins douteuses. On peut aisément s'en assurer.

C'est une chose singulière, d'abord, de voir un philosophe comme Kant qui intitule ses œuvres des Critiques,

qui, plus que personne, a le sentiment de la nécessité des démonstrations *a priori*, dont le but est de se rendre compte avec une logique impitoyable de l'origine des manifestations universelles de la pensée, poser comme un fait absolument général, sans démontrer qu'il le soit, sans prouver qu'il doive l'être, l'existence d'un devoir dans toutes les consciences humaines. Ce fait, il lui donne, il est vrai, un beau nom ; il l'appelle un fait de la raison. Mais comment constate-t-il son existence? Empiriquement? Kant s'en défend de toute sa force, et il fait bien. Car alors, sa constatation n'aurait aucune valeur. Outre qu'on dit, en effet, de certains hommes, et peut-être non sans raison, qu'ils n'ont pas de conscience, outre que, comme l'a fait remarquer H. Spencer, il existe des populations sauvages dans lesquelles les notions les plus élémentaires du bien et du mal sont absolument ignorées, qui prouverait jamais, par l'expérience, que le devoir soit un fait universel? Comment démontrer que non seulement les vivants mais même les morts, même les premiers hommes, même les hommes de demain ont, ont eu ou auront une idée du devoir? Et ne suffirait-il pas d'un seul homme étant homme et pourtant sans conscience morale, pour montrer que, le devoir n'étant pas un fait universel, la liberté pourrait fort bien n'être pas essentielle à l'humanité? Proposition grosse de conséquences; car une partie de l'humanité pourrait alors légitimement refuser d'obéir aux lois de la Morale, nier qu'elle s'adresse à elle, ne se reconnaître aucun devoir vis-à-vis des autres et ne reconnaître aux autres aucun droit sur elle. — Quel est donc alors le mode de constatation que Kant emploie? Car, ainsi que le reconnaît M. Rauh, c'est bien d'une constatation qu'il s'agit ici. On se le demande avec inquiétude. Et, quand on pose la question à Kant, il ne répond pas. En somme, ce qu'il aurait fallu ici, c'est une démonstration serrée prouvant que, du moment qu'une Raison spéculative est donnée, cette Raison est, par cela même, nécessairement pra-

tique. Et, sans doute, c'est bien l'idée de Kant. Car il admet que la Raison spéculative et la Raison pratique sont une seule et même Raison. Mais, ainsi que l'a si bien montré M. Fouillée, on cherche vainement dans toute l'œuvre de Kant une semblable démonstration. Car, d'assimiler la volonté à la Raison pratique en arguant de cette définition : « La volonté est le pouvoir de se déterminer par la considération d'une forme », et de cette affirmation : « Une forme ne saurait être représentée dans une conscience si ce n'est par la Raison », c'est sans doute une définition acceptable de la Raison pratique; et, où il y aura une volonté, il y aura, par suite, une Raison pratique. Mais, cela ne saurait aucunement prouver que, là où il y a une Raison spéculative, il y a nécessairement une Raison pratique, c'est-à-dire une volonté autonome. Et c'est là précisément ce qu'il faudrait que Kant démontrât et ce qui reste, chez lui, sans preuve. N'est-ce pas, en effet, l'existence d'une Raison spéculative qui fait l'essence de l'humanité? Et si une Raison pratique doit exister partout dans l'humanité, n'est-ce pas seulement si toute Raison pure doit nécessairement se traduire dans l'usage pratique sous la forme de la Loi morale?

Le raisonnement par lequel Kant prétend prouver la nécessité pour tout homme d'admettre qu'il possède une liberté nouménale pèche donc par la base. La conscience de la Loi morale, donnée par Kant comme un fait universel, n'est peut-être pas douée de cette universalité. En tous cas, Kant n'a pas démontré qu'elle le fût. De quel droit, dès lors, affirme-t-il qu'elle l'est? Tant qu'il ne sera pas prouvé qu'il n'y a pas de Raison pure qui ne soit pratique, il restera donc légitime de mettre en doute les conclusions d'un raisonnement à la base duquel est l'affirmation d'une liaison nécessaire entre ces deux formes de la Raison.

Mais admettons même, comme le veut M. Rauh et comme il le soutient contre M. Fouillée, que Kant ait dé-

montré suffisamment l'universalité de l'existence du devoir à titre de fait de conscience. Est-il vrai qu'une seule interprétation de ce fait soit possible et que sa réalité rende inévitable à l'homme, la croyance en l'existence de sa liberté nouménale.

Ici, l'argumentation de Kant est double. D'une part, selon lui, le devoir suppose la liberté parce qu'il est impossible qu'une chose soit ordonnée catégoriquement à un être incapable de se déterminer par le simple examen de la forme catégorique de l'ordre qu'il reçoit. D'autre part, l'existence du devoir comme fait suppose, comme fait, l'existence de la liberté. Car il ne peut être conçu que comme s'adressant à une volonté libre, et une volonté libre ne peut évidemment recevoir sa loi d'autre chose que d'elle-même. La liberté nouménale est la cause du devoir, sa « *ratio essendi* ». Le devoir ne peut être conçu que comme la forme extérieure de la liberté. — Or, ni l'une ni l'autre de ces deux formes d'argumentation ne peut prouver ce que Kant croit démontrer par elles, et, moins que personne, il devrait s'en servir.

La première de ces deux preuves ne saurait évidemment, entraîner la croyance en une liberté nouménale. Sans doute, en effet, se croire un devoir, cela provoque, chez l'être qui se croit ce devoir, une croyance à sa propre liberté. Fatalement, donc, l'idée qu'il est libre existera chez tout homme qui aura une conscience morale. Mais un être qui se croit libre parce qu'il a un devoir ne le peut assurément, qu'*en tant qu'il doit obéir à ce devoir*. Sans cela, à quoi lui servirait la supposition de sa liberté? Or, à quelle forme de l'être humain s'adresse la Loi morale? Sous quelle forme de lui-même l'homme doit-il, par suite, obéir au devoir? Nous l'avons montré plus haut. C'est au phénomène que le devoir s'adresse. Or, si c'est comme phénomène que l'homme doit, c'est comme phénomène qu'il doit pouvoir obéir à la Loi morale. La présence du devoir dans sa conscience ne pourra donc logiquement rien

faire supposer d'autre, par l'homme, que sa liberté en tant que phénomène. J'ai un devoir; il faut donc que je sois libre pour pouvoir l'exécuter. C'est comme phénomène que j'ai un devoir; il faut donc que je sois libre comme phénomène pour que je puisse l'exécuter. Le raisonnement est inévitable. Et, s'il est vrai que la présence du devoir dans l'âme humaine doit prouver cela, il est également vrai qu'elle ne peut prouver rien de plus. De quel droit Kant fait-il donc sortir, de l'existence du devoir dans la conscience, l'affirmation nécessaire d'une liberté *nouménale?* Il s'y croit autorisé parce qu'il a fort bien démontré dans sa Critique de la Raison pure spéculative que tous les phénomènes sont nécessairement liés les uns aux autres suivant un déterminisme inflexible, par cela seul qu'ils sont phénomènes, d'où il résulte que l'homme ne saurait, sans contradiction, s'attribuer une liberté, s'il ne la relègue du monde phénoménal dans le monde nouménal. Mais, si les prémisses du raisonnement de Kant entraînent logiquement la croyance inévitable à la liberté de l'homme comme phénomène, elles n'entraînent pas du tout la croyance à la liberté de l'homme comme noumène. Une liberté nouménale ne saurait, en effet, servir à l'homme pour l'exécution de son devoir, et l'homme ne peut s'appuyer sur l'existence du devoir dans sa conscience pour en conclure sa liberté que si cette liberté est la condition *sine qua non* de la possibilité de son obéissance au devoir. Je dois, donc je peux. Voilà l'argument. Mais si je ne suis libre que comme noumène et non pas comme phénomène, je dois, mais je ne peux pas. La conclusion de Kant est donc illogique. Et, sans doute, son système l'oblige, s'il ne fait pas de la liberté une liberté nouménale, à considérer la croyance de l'homme à sa liberté comme une illusion, inévitable peut-être, mais qui n'en est pas moins une illusion. Telle, l'illusion de l'extériorité du monde représenté. Mais qu'y faire? Le désir de croire à la liberté et de justifier, par la

preuve de son existence, l'obligation pour l'homme de vivre moralement ne fait pas qu'on l'ait démontrée; et, si Kant a le droit incontestable d'*expliquer* la croyance de l'homme-phénomène à la liberté de l'homme-phénomène par la présence en lui du devoir, il raisonne faux en revanche, lorsqu'il prétend *justifier*, par la présence du devoir chez l'homme-phénomène, la croyance en la réalité de sa liberté nouménale. Le devoir ne postule que ce qui est nécessaire pour lui obéir; or c'est la liberté du phénomène qui, seule, rendrait possible l'obéissance à la Loi morale; c'est donc la croyance nécessaire en cette liberté qui, seule, rendrait nécessaire, chez l'homme, l'idée que la Morale s'adresse bien à lui.

Plus malheureuse encore, si c'est possible, est la seconde partie de l'argumentation par laquelle Kant lie le fait de l'obligation morale à la supposition nécessaire de l'existence d'une liberté nouménale.

Elle se réduit à ceci : il existe un devoir chez le phénomène; or, il ne peut y avoir de devoir que pour un être libre. — C'est ce que nous venons de voir et de discuter : — Mais dire que la volonté d'un être est libre, c'est dire qu'elle est autonome. C'est dire, par suite, qu'elle ne peut recevoir de loi que d'elle-même. Le devoir ne peut donc exister chez un être que si cet être se l'est imposé à lui-même. Il ne peut être que l'*effet* d'une liberté (nouménale, puisque toute liberté du phénomène est impossible) qui est sa *ratio essendi*, sa cause. L'homme doit donc se croire libre, du moment qu'il trouve en lui le devoir.

Que penser de cette argumentation?

D'abord, si l'on se reporte à la Critique de la Raison pure et qu'on examine quel sens peut et doit avoir le mot de *cause* dans la philosophie kantienne, on trouve que la causalité ne peut exister dans cette doctrine qu'entre phénomènes. En effet, les rapports de causalité qui se produisent dans le monde sont, d'après Kant, le résultat de l'ap-

plication des catégories de l'entendement à la matière de l'intuition. Or, il en résulte bien que tout phénomène fera partie d'une série unique dont tous les termes seront en action réciproque les uns avec les autres. Mais il en résulte, en même temps que, lorsqu'il s'agira des noumènes ou des rapports du noumène et du phénomène, le mot de cause ne signifiera plus rien. De quel droit, par suite, Kant vient-il dire que l'existence d'une liberté nouménale doit être supposée comme la cause, la raison d'être de la représentation du devoir dans la conscience du phénomène? Ou ce mot de cause signifie ici ce qu'il signifie quand il s'agit des relations phénoménales entre elles; et alors Kant ne peut l'employer sans pécher contre la logique. Ou il a un autre sens; — et c'est ce que Kant paraît penser lorsqu'il dit : « le rapport de causalité qui existe entre l'intelligible et le sensible échappe à toute notion théorique » ; — et alors, lorsqu'il parle du noumène comme raison d'être, comme cause du devoir, ce mot qu'il emploie pourrait être tout autre, puisqu'en réalité il n'a pas de sens intelligible. Mais, puisque c'est en se demandant quelle est, *au sens ordinaire du mot*, la cause de la représentation de la Loi morale en nous que Kant affirme la nécessité du postulat de l'existence d'une liberté nouménale, son raisonnement est complètement inintelligible et ne prouve rien.

D'ailleurs, le devoir ne pourrait-il pas s'expliquer par toute autre chose que par une liberté qui se crée une loi à elle-même? Nous éprouvons l'existence, en nous, du devoir en sentant une certaine résistance de notre propre volonté à notre volonté quand nous accomplissons certains actes. Cette résistance, nous la traduisons sous forme d'obligation. Est-ce qu'elle ne pourrait pas être l'indice de la nature spéciale de cette volonté même, aussi bien que le résultat d'un choix primitif absolument libre, comme Kant le suppose? Ne pourrait-elle pas être le fruit d'une simple habitude acquise par l'individu ou par l'espèce,

d'une détermination non plus primitive mais dérivée, résultat d'expériences pratiques accumulées de façon à donner à l'individu l'illusion de l'obligation morale? Pourquoi la loi du devoir ne manifesterait-elle pas aussi bien l'existence d'une nature définie que celle d'une nature qui s'est définie elle-même par un acte de liberté? Certes, cela rendrait moins noble la tige, moins belles les racines de la Loi morale. Mais qu'est-ce qui prouve qu'une interprétation du devoir cherchée de ce côté ne serait pas plus vraie? En tous cas, Kant n'a pas démontré qu'il n'en soit pas ainsi; il ne s'est même pas posé la question; et n'est-ce pas mériter, dès lors, le reproche que lui a adressé Schopenhauer, d'avoir fait, de l'impératif catégorique, un fétiche auquel il ne fallait pas toucher? « Impératif catégorique ou Fitziputzli, il n'importe ». Tant il est vrai que le désir de prouver que l'homme peut et doit se croire libre est, chez presque tous les philosophes, une source inépuisable d'erreurs et de sophismes.

Donc, à supposer que l'homme doive croire à sa liberté telle que Kant la conçoit, cela ne saurait le forcer à se croire capable de moralité, et à prendre pour lui les prescriptions de la Morale. D'ailleurs, Kant n'a pas démontré qu'il le doive. Mieux encore; il ne pouvait pas le démontrer. Car les principes de son système ne pourraient forcer l'homme à se croire libre, si ce n'est comme phénomène : liberté, qui, Kant le reconnaît lui-même, est impossible. Et, quoi qu'en ait pu dire M. Rauh, par exemple, il fallait bien que Kant justifiât la croyance de l'homme à l'*existence* de sa liberté pour qu'il justifiât son système moral. Comment, sans cela, aurait-il pu affirmer que les prescriptions d'une morale qui peuvent se réduire, nous l'avons prouvé, à cette formule unique : « Fais usage de ta liberté », s'adressaient bien à l'humanité?

***

Kant n'ayant pas prouvé que l'homme doive inévitablement croire à sa liberté, ni surtout qu'il puisse croire à sa liberté phénoménale, la seule intéressante quand il s'agit de Morale, il n'a donc pas prouvé que les ordres de la science morale concernent réellement l'humanité. Il n'a pas démontré que l'homme doive agir par devoir d'une façon conforme au devoir.

Mais peut-être a-t-il du moins montré quelles sont les conditions sans lesquelles la moralité n'existerait pas. Peut-être a-t-il indiqué la direction véritable que doivent donner à leur vie les êtres capables de moralité, parmi lesquels l'homme n'est peut-être pas. Peut-être, par suite, a-t-il conçu la véritable définition de la vie morale, bien que la vie morale puisse être au-dessus des forces humaines.

C'est la dernière et la plus importante des questions que nous devions examiner. Et, ici comme plus haut, nous nous apercevrons que la démonstration de Kant reste sans valeur.

Ce qui caractérise cette partie de la morale kantienne, c'est, en effet, d'une part, une conception très juste de la façon dont doit être posé le problème moral ; d'autre part, l'apport d'une solution inexacte de ce problème bien posé.

Il est évident, en effet, et Kant, le premier, l'a mis très clairement en lumière que le problème moral peut recevoir deux solutions philosophiques et que deux seulement sont possibles.

L'homme est, en effet, une intelligence et il possède une conscience morale. Or, on ne voit pas, au moins au premier abord, ce qui empêcherait l'intelligence humaine de découvrir pour quoi l'homme est né et d'en déduire ce

qu'il doit faire ; et, d'autre part, la conscience semble renfermer une solution toute prête de la question morale. Car, pendant qu'on cherche à comprendre comment il faut agir, elle ordonne d'agir d'une certaine manière ; pendant qu'on se demande quel est le but de la vie et quelles routes on doit suivre pour l'atteindre, elle affirme sans donner de raisons, qu'il faut se conduire de telle façon et non pas de telle autre. Affirmation tranchante et catégorique qui ne semble pas souffrir de réplique.

Que doit donc faire l'homme entre son intelligence et sa conscience ? Doit-il croire à la puissance de sa réflexion, suivre sa raison qui le pousse à n'agir jamais qu'en connaissance de cause, chercher une formule intelligible de la moralité ? Doit-il, au contraire, renoncer à fonder la science de la conduite sur la connaissance du but de la vie, et, par une abdication de l'intelligence, admettre que la vie morale consiste dans la soumission pure et simple aux ordres de la conscience instinctive ? Solutions inverses, seules possibles, et grosses de conséquences. Car, avec elles, Kant l'a compris, la nature de la moralité est radicalement différente.

Est-ce qu'en effet c'est l'intelligence humaine qui doit faire la science de la conduite ? C'est qu'alors elle peut résoudre ces deux problèmes : A quoi tend par essence la nature humaine ? Par quels moyens l'homme conformera-t-il son existence actuelle à la fin idéale qu'il poursuit inconsciemment ? La Morale est, dès lors, la conclusion immédiate de la science de l'homme. Elle repose sur la connaissance des aspirations essentielles de la volonté. Elle est analogue aux arts techniques qui subordonnent leurs préceptes à la nature des objets qu'ils enseignent à construire. La volonté morale est celle qui connaît sa propre fin et les moyens d'y atteindre, celle qui fait ce qu'elle veut parce qu'elle sait ce qu'elle veut, celle, en un mot, qui est libre ; et elle est d'autant plus morale qu'elle sait mieux, en agissant bien, qu'elle fait véritablement ce qu'elle veut

et que, par suite, elle le fait plus facilement. Le devoir est ici déterminé par la nature du Bien. C'est le résultat de l'acte qui juge la valeur de l'acte. Dans la formule du devoir, c'est la matière de la condition qui détermine la nature de l'ordre. D'où le nom de morale matérielle qui s'applique à ce premier genre de morale.

Est-ce, au contraire, dans l'obéissance à la conscience morale que doit résider la moralité véritable? Tout est renversé. Toute question sur la nature et sur la direction de la volonté humaine devient inutile. Le rôle du moraliste se réduit à résumer les ordres de la conscience dans une formule aussi générale que possible et à en déduire les différents devoirs de l'humanité. La volonté morale n'est plus celle qui agit conformément à sa nature en sachant qu'elle agit ainsi ; c'est celle qui obéit parce qu'elle doit obéir, celle qui, interrogée sur la raison d'être de son obéissance, est incapable d'expliquer pourquoi elle obéit, celle qui renonce à comprendre l'ordre et croit que ce qui est ordonné doit être accompli uniquement parce qu'il est ordonné. Un acte est ici d'autant meilleur qu'il est le produit d'un plus grand effort. En un mot, c'est l'intention qui préside à l'acte qui fait la valeur de l'acte. C'est la forme du devoir qui le justifie. D'où le nom de morale formelle qui s'applique avec raison à ce deuxième ordre de morale.

Dans le premier cas, être moral, c'est hâter l'éclosion de sa nature. Connaître son propre amour, lui procurer son objet, telles doivent être les deux préoccupations de l'homme. L'intelligence est sanctifiée.

Dans le second cas, être moral, c'est aller autant que possible, contre sa nature. Car la nature nous invite à ne jamais rien faire que nous n'ayons compris pourquoi nous le faisons ; et la Morale exige de nous que nous nous soumettions à une loi parce qu'elle est loi et sans jamais nous demander pourquoi elle est loi. C'est la volonté qui est sanctifiée.

Ainsi, selon que la science morale doit être conçue sous la première forme ou sous la seconde, selon que l'homme peut se diriger lui-même en connaissance de cause ou doit s'incliner devant l'ordre catégorique de la conscience, la nature de la moralité se transforme absolument. L'homme vertueux est celui qui fait le Bien avec facilité en se disant je fais ce que je veux en réalité, ou c'est, au contraire, l'homme qui croit, en obéissant à sa conscience, lutter contre les instincts les plus réels de sa nature, et qui, néanmoins, par respect pour la Loi morale, fait son devoir en souffrant. — C'est donc, en Morale, la question capitale que celle-ci : la Morale doit-elle être matérielle ou formelle? Voilà ce que Kant a compris le premier, et, le premier, il a posé ainsi la question morale.

Le problème a cet avantage qu'on voit de suite où doivent porter les recherches et ce dont dépend la solution. Car, si une morale matérielle est possible, elle est nécessairement la vraie.

Dire qu'une morale matérielle est possible, c'est dire, en effet, qu'on peut découvrir la fin à laquelle tend par essence la nature humaine et la route qui permettrait d'y atteindre ou qui, tout au moins, en rapprocherait : c'est dire, par conséquent, qu'on peut, par le raisonnement, déterminer la nature du Bien et en conclure le devoir. Mais, si c'est là une tâche possible, la conscience cesse immédiatement d'être l'arbitre du bien et du mal. Elle devient, au contraire, un objet de critique. Qu'importent désormais ses ordres? Les conclusions de la science du Bien sont-elles d'accord avec les impératifs moraux? Sans doute, alors, l'homme moral agit comme sa conscience lui ordonne d'agir. Mais ce n'est que par accident. Car il ferait aussi bien ce qu'il fait s'il n'avait pas de conscience, et, s'il est d'accord avec cette conscience, ce n'est pas parce qu'elle est conscience, mais parce qu'elle est bonne et parce qu'il le sait. Si je sais que je ne veux pas tuer et qu'on m'ordonne de ne pas tuer; l'ordre est tout à fait

inutile; car en ne tuant pas, ce n'est pas à lui que j'obéirai, mais à ma seule volonté. Pourquoi me préoccuperais-je donc des ordres de ma conscience, si je sais rationnellement que ce que je veux en réalité est aussi ce qu'elle ordonne? — La science du Bien est-elle, au contraire, en désaccord avec les ordres de la conscience? L'homme moral agira contre ces ordres. Sachant ce qui est bien, si la conscience lui ordonne autre chose, il sait, en effet, par cela seul, qu'elle lui ordonne quelque chose de mauvais et que, par suite, il peut, il doit la mépriser. Il trouve, dans la divergence de sa conscience et de sa science, non pas une raison de suspecter celle-ci, mais un juste motif de condamner celle-là. M'abstiendrai-je d'une action que je sais bonne parce que le contraire m'est ordonné? Je jugerai, bien au contraire, que l'ordre qui m'est donné est un ordre mauvais. — En un mot, posséder la connaissance rationnelle du Bien et du devoir, ce serait avoir un critérium sûr de la valeur de la conscience morale. Par cette science, la conscience deviendrait la manifestation instinctive de nos aspirations les plus réelles, ou, au contraire, une faculté trompeuse. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, elle passerait au second plan dans la direction de la vie. Elle ne serait plus, pour l'homme moral, qu'un accessoire inutile dont il pourrait ne tenir aucun compte.

Pour pouvoir affirmer à l'homme, comme le fait la morale formelle, qu'il ne sera moral que par l'absolue soumission aux ordres de la conscience, il faut donc avoir démontré d'abord l'impossibilité de toute morale matérielle. Fatalement, une morale formelle doit se donner comme un pis aller. Elle doit reconnaître de bonne grâce que toute morale matérielle possible se substituerait à elle et elle doit s'asseoir sur ses ruines. Le moyen, en effet, tant que je pourrai supposer que la connaissance du bien n'est pas inaccessible à ma raison de me résigner à obéir à un ordre dont rien ne me prouve qu'il est bon? Tant qu'on peut espérer de découvrir un type rationnel de

moralité grâce auquel on jugerait la conscience, on ne saurait admettre que la conscience nous juge. La Morale ne sera donc formelle que si elle ne peut pas être matérielle.

Ainsi, la question de savoir si la Morale doit être matérielle ou formelle, et si, par conséquent, la moralité consiste dans la bonté naturelle ou dans l'obéissance respectueuse aux ordres de la conscience se réduit, en définitive, à ce problème unique : « Une Morale matérielle est-elle impossible? »

C'est ce qu'avec son génie supérieur, Kant avait aperçu. De là, son effort pour prouver, avant tout, l'impossibilité des morales matérielles. Y a-t-il réussi? Pouvait-il y réussir? Telles sont les deux questions qui s'imposent, par suite, à nous. De leur solution dépend évidemment l'idée dernière que nous devrons nous faire de ce qu'il y a de plus essentiel dans la morale de Kant.

Reprenons, d'abord, l'argumentation que Kant a dirigée contre les morales matérielles.

Peut-être ne prouve-t-elle pas autant qu'il le semble au premier abord. Elle consiste, en somme, dans les propositions suivantes. Une morale ne peut exister que si elle contient des lois universelles. Une morale matérielle ne peut être qu'une science du bonheur ou une science du bien. Une science du bonheur est impossible, parce que le bonheur dépend de la sensibilité individuelle et que, par suite, il n'y a pas de lois possibles de la production du bonheur. Une science du bien ne peut être la morale réelle, parce qu'en réalité l'homme tend, par nature, non pas à un prétendu bien, mais au bonheur. Il n'y a donc pas de morale matérielle possible. Telle est, réduite à sa plus simple expression, la démonstration sur laquelle repose tout l'édifice de la morale kantienne.

Cette démonstration est-elle décisive?

Mettons avant tout hors de cause la critique des morales eudémonistes. Celle-là est évidemment définitive, car on

ne peut nier ni que les lois morales doivent avoir une valeur universelle, ni que le bonheur soit fait de plaisirs présents et de douleurs absentes, ni que le plaisir et la douleur dépendent de la sensibilité individuelle. Or, ces trois propositions une fois accordées, la conclusion qu'en tire Kant est inévitable et il est clair qu'un eudémonisme ne peut et ne pourra jamais exister. Il n'y a pas de science possible du bonheur. Sur ce point, Kant a évidemment raison.

Mais peut-être la seconde partie de l'argumentation n'est-elle pas inattaquable. Ce qui fait sa force c'est cette affirmation : « on ne saurait désirer un objet qu'autant que, de sa présence, on attend un plaisir ». Si cela est accordé la critique tout entière est accordée. Mais peut-être est-il impossible de le faire. C'est ce qui résulte assez clairement de l'examen du plaisir et de la douleur.

Plaisir est satisfaction ; peine est contrariété. Or, supposons un être qui ne tende à rien, qui ne soit pas une activité. Cet être ne sera-t-il pas absolument incapable d'éprouver satisfaction ou contrariété et, par suite, plaisir ou peine? Comment celui qui ne voudrait rien serait-il content ou mécontent de la présence de quelque objet? L'être inactif serait, à proprement parler, indifférent ; aucune des transformations qui se produiraient en lui n'influerait sur sa nature en bien ou en mal, puisque ne tendant à rien, il ne pourrait être modifié ni dans un sens qui lui fût favorable ni dans un sens qui lui fût défavorable. Faveur et défaveur supposent un tendance. Et le plaisir et la douleur ne peuvent s'expliquer que par la faveur et la défaveur. Ils sont donc liés par nature et par essence à la tendance elle-même. La sensibilité ne s'explique que par l'existence d'une activité logiquement antérieure ; et, si le plaisir est le sentiment qui accompagne le passage d'une moindre perfection à une perfection plus haute, ce n'est qu'autant que l'être qui éprouve du plaisir tend, par essence, à la perfection.

L'activité, la tendance sont premières chez l'être. Elles sont antérieures à la sensibilité elle-même.

Cette liaison de la sensibilité à l'activité comme à sa cause se vérifie, d'ailleurs, dans l'expérience. Si le plaisir et la douleur sont liés à la tendance, avec les variations d'intensité de la tendance contrariée ou satisfaite, le plaisir et la douleur doivent varier d'intensité. Or, en fait, si le désir est faible, sa contrariété et sa satisfaction produisent une faible peine ou une faible joie; si le désir est intense, la peine ou la joie qui les accompagnent sont également intenses. Si je n'ai pas soif je n'aurai pas de plaisir à boire une liqueur que je n'aimerai pas. Si j'ai peu soif, j'en aurai peu de plaisir. Si j'ai grand' soif, le plaisir que j'en éprouverai sera considérable, alors même que mon goût sera peu satisfait. Réciproquement, je souffrirai plus de ne pas boire si j'ai grand' soif que si j'ai peu soif et, si je n'ai pas soif, je n'en souffrirai pas du tout. Or, avoir soif, c'est désirer boire. Avec les variations d'intensité du désir, on voit donc varier l'intensité du plaisir et de la douleur. D'ailleurs, nous sommes si convaincus de la subordination de la sensibilité à l'activité que, bien souvent, nous jugeons de la puissance de notre désir par l'intensité du sentiment qui accompagne son accomplissement ou sa compression. C'est ainsi qu'en amour, on s'aperçoit très souvent qu'on aime quand on perd l'objet aimé.

Mais alors, il est impossible d'accorder à Kant que tout désir suppose, comme sa cause, l'attente d'un plaisir et que nous ne pouvons vouloir un objet que si, de sa présence, nous attendons notre bonheur. Car, loin d'être obligés d'expliquer par le plaisir toutes les tendances et tous les désirs, il faut, pour expliquer le plaisir et la douleur eux-mêmes, que nous supposions, chez l'être, une tendance à autre chose que le plaisir. On dit : « nous ne pouvons vouloir que notre bonheur et ce dont nous attendons le bonheur ». Et voilà que nous ne sommes capables de

bonheur que parce que nous tendons à autre chose qu'au bonheur lui-même, voilà que nous ne voulons le plaisir que parce que nous voulons autre chose que le plaisir. — Et peut-être le plaisir est-il, dans la vie courante, l'occasion des désirs. Mais nous ne l'aimons, lui et ce qu'il nous fait aimer, que parce que nous sommes amour, et c'est la nature de notre amour fondamental qui explique, en dernière analyse, tous nos amours et tous nos désirs particuliers. — Il y a donc, dans la proposition sur laquelle s'appuie le raisonnement de Kant en entier, une erreur radicale. Tout désir ne suppose pas comme sa cause l'idée d'un plaisir à venir; car le plaisir n'est explicable que par rapport à un désir qui n'en dépend pas. On ne peut donc pas dire que la nature humaine tende essentiellement au bonheur; on ne peut pas en conclure que, la science du bonheur étant impossible, toute morale matérielle soit, par suite, impossible.

Contrairement à une opinion trop souvent admise, Kant n'a donc pas démontré l'inanité de toute morale cherchant, dans un principe matériel, le fondement d'une règle universelle de conduite. Sans doute, le procès de l'eudémonisme est, après lui, définitivement jugé, et il faut reconnaître aussi que la plupart des morales du Bien et de la Perfection tombent sous le coup de l'objection kantienne. Mais peut-être, même après Kant, une morale de ce dernier genre reste-t-elle possible, et, comme nous avons essayé de le montrer, si elle est possible, elle est la vraie. La morale de Kant ne peut subsister.

Il suffirait, en effet, qu'on pût découvrir, d'abord, quelle est la fin naturelle de cette tendance primitive et essentielle sans laquelle notre sensibilité est inexplicable, ensuite quelle est la route qui mènera l'homme sinon à, du moins vers la fin qui est la sienne, pour qu'une science de la conduite fût constituée, science fondée sur l'intelligence de la nature et de la direction de la volonté humaine, science véritable contenant des lois universelles.

Une morale matérielle serait alors possible. Elle échapperait complètement aux critiques que lui adressait Kant, et, du coup, elle se substituerait à la morale kantienne.

Une méthode nous est, par cela même, imposée. La critique de Kant pourrait, en effet, ne pas détruire toute morale matérielle et cependant toute morale matérielle pourrait être impossible. Kant pourrait donc, malgré tout, avoir raison. La vraie morale pourrait être la sienne. Il faut, par conséquent, pour être en mesure de porter sur sa doctrine un jugement définitif, examiner s'il aurait pu, ce qu'il n'a pas fait, prouver que toute morale matérielle était impossible. Pour cela, le plus simple est d'examiner les deux questions dont la solution préjuge la possibilité d'une morale de ce genre. 1° Est-il possible de découvrir une fin qui soit celle de toute tendance, et, par suite, de notre tendance première? 2° Si cette fin peut être découverte, est-elle de nature à justifier un système de conduite? — C'est seulement si ces deux questions sont ou ne sont pas susceptibles de solution que nous pourrons conclure, en toute sécurité, qu'une morale matérielle est ou n'est pas impossible, et que, par suite, la morale de Kant est ou n'est pas la vraie. Si la première était insoluble, il serait, en effet, impossible de déterminer la nature du Bien. Si la seconde était insoluble, il serait impossible de déduire le Devoir. Dans le premier cas, toute morale matérielle tomberait sous le coup d'une objection analogue à celle que Kant fait aux morales du Bien ; elle ignorerait le but auquel tend la vie. Dans le second, elle tomberait sous le coup d'une objection analogue à celle qu'il fait à l'eudémonisme. Elle serait incapable d'indiquer aux hommes les moyens d'atteindre au but qu'ils poursuivent en réalité. Dans l'un et dans l'autre cas, seule, une morale formelle serait possible. Kant aurait raison.

Et d'abord, est-il possible de déterminer la fin vers laquelle est orientée notre tendance première? Autrement

dit, une activité, une volonté étant supposée, est-ce que sa fin n'est pas donnée en même temps qu'elle?

Examinons, d'abord, le problème, *a priori*.

Qu'est-ce que tendre? C'est faire effort pour sortir d'un état donné et pour produire un état nouveau. Cette simple définition permet de déterminer quelle est la fin de toute tendance.

La tendance ainsi définie ne peut, en effet, exister que chez un être qui ne se suffit pas à lui-même, chez un être qui ne possède pas tout ce qu'il est possible à l'être de posséder, autrement dit chez un être imparfait. Que chercherait, en effet, un être auquel il ne manquerait rien, un être parfait? A quoi pourrait-il tendre? Comment pourrait-il faire effort pour sortir de son état actuel? Il faudrait, pour cela, qu'il conçût un état supérieur au sien; et peut-on concevoir un état supérieur à celui où, par hypothèse, tout ce qui peut être réuni chez un être est réuni? Il est clair que ce serait là une supposition inadmissible. — Par définition donc, chez un être conçu comme parfait on ne saurait concevoir aucune tendance. Avec la perfection et par elle, la tendance est supprimée.

Mais alors la tendance ne peut être liée qu'à l'imperfection. Elle suppose, où elle est donnée, un défaut, comme sa cause; elle est attachée par essence à une existence qui ne se suffit pas, qui a besoin d'autre chose que d'elle-même pour exister. Elle est, dans l'être, la manifestation du non-être.

De ce théorème il nous sera facile de déduire la nature de la fin que toute tendance poursuit essentiellement. Mais, avant de faire cette déduction, nous devons nous préoccuper d'une objection qui ne manquera pas de surgir dans l'esprit du lecteur.

Pour résoudre la première des questions dont la solution domine notre problème, il faut que nous prouvions, en effet, que toute activité tend à une fin et à une seule qui, pour tous les hommes, est la même. Mais va-t-

on dire, s'il est vrai qu'une tendance ne peut exister que chez un être imparfait, est-il vrai qu'il n'y a pas un type d'activité indépendant de toute tendance et qui, lui, pourrait exister chez un être parfait? Une volonté qui serait un pouvoir de créer entièrement libre serait-elle inconcevable dans une existence parfaite? Et, s'il était possible de concevoir une volonté de cette espèce, est-ce que, dès à présent, les conclusions que vous allez tirer ne seraient pas nécessairement infirmées? Il faut que vous puissiez dire « Toute activité tend à telle fin ». Vous annoncez l'intention de vous appuyer pour cela sur l'impossibilité de concevoir une *tendance* dans une existence parfaite. Il faudrait vous appuyer sur l'impossibilité de concevoir une *activité quelconque* dans cette même existence. — D'où la nécessité d'examiner cette question : une volonté indépendante de toute tendance ne resterait-elle pas possible chez un être parfait?

Admettons d'abord qu'une volonté de ce genre puisse exister et que l'idée d'une activité qui ne soit pas dans le fond tendance offre à l'esprit quelque chose d'intelligible. Que voudrait donc un être parfait doué d'une volonté de cette espèce? L'existence d'autres êtres, c'est-à-dire un état nouveau de l'être en général? Mais, si l'être parfait veut un état nouveau de l'être, il ne peut vouloir qu'un état de cet être plus parfait que l'état actuel ou un état moins parfait. Car toute modification de l'état parfait de l'être, en y ajoutant ou en en retranchant quelque chose, changerait nécessairement son degré de perfection. Or, s'il veut un état plus parfait de l'être, c'est donc qu'il peut en concevoir un; il y a donc un mode de l'être plus parfait que l'être absolument parfait, ce qui est absurde. S'il veut un état moins parfait de l'être, par cela seul, il n'est plus l'être parfait : car vouloir produire l'imparfait, cela suppose qu'on est capable de concevoir et de faire quelque chose d'imparfait; or un être parfait ne pourrait que concevoir et faire des œuvres parfaites. Supposer, par suite, chez un être conçu comme

parfait, une volonté indépendante de tout désir, c'est lui supposer un pouvoir fort inutile puisqu'il ne pourrait aucunement se servir de cette volonté. Concevoir un être parfait voulant, c'est croire qu'on conçoit sans concevoir ; car un être parfait qui voudrait est aussi inintelligible qu'un cercle qui serait carré.

Au reste, une volonté indépendante de toute tendance est inintelligible. Car, vouloir, c'est juger qu'une chose est bonne et que, par conséquent, elle doit être faite. Or nous n'avons que deux façons de juger qu'une chose est bonne. Ou bien le jugement est prononcé d'après les simples impressions de la sensibilité individuelle ; alors, on considère comme bon ce qui cause du plaisir, comme mauvais ce qui cause de la douleur. Mais, comme nous l'avons montré, il n'existe de sensibilité qu'autant qu'une tendance est donnée logiquement antérieure à elle. Sans tendance, cette première façon de vouloir serait donc impossible. — Ou bien le jugement est prononcé d'après une détermination rationnelle du bien ; mais, pour un être indifférent, c'est-à-dire pour un être qui ne tendrait à rien, il ne peut y avoir ni bien ni mal, puisque rien ne pourrait le satisfaire ni le contrarier. Le bien c'est ce qu'on veut, plus précisément, ce à quoi on tend *par essence ;* autrement dit, les choses sont bonnes, non pas parce que nous les désirons, mais parce que nous désirons, et, où il n'y a pas désir, il n'y a pas plus de bien que de plaisir. Dire : « ceci est bien », c'est dire : « c'est ceci que nous voulons en réalité ; c'est à produire ceci que notre nature nous pousse irrésistiblement ». La seconde forme de jugement sans laquelle il n'y a pas volonté n'est donc possible, comme la première, que si l'être qui juge est un être actif, un être qui tend à quelque chose. La tendance est au fond de la volonté ; elle en est l'âme, et l'idée d'une volonté qui serait une puissance tout à fait indéterminée est absolument inintelligible.

Par suite, il n'est pas admissible que chez un être conçu

comme parfait il existe aucune volonté. L'activité en général (et non plus seulement la simple tendance) est donc liée d'une façon nécessaire à l'imperfection, et nous pouvons sans crainte continuer notre raisonnement; car la volonté est un fruit naturel de l'existence imparfaite, et l'imparfait seul peut vouloir.

Il sera facile, dès lors, de comprendre que la direction de toute tendance est donnée dans sa définition et que la volonté porte en elle-même sa propre fin. Elle ne peut, en effet, que tendre, par essence, à sa propre destruction. Car elle ne saurait être conçue que comme un état transitoire. Née d'un défaut, elle ne peut manquer de rechercher ce qui supprimera ce défaut; or, ce qui le supprimera une fois donné, il est inévitable qu'elle cesse d'être. Et comme, ainsi que Kant l'avait remarqué, ce n'est jamais en réalité un objet qu'on veut, mais l'impression que cet objet produit sur le sujet, on ne saurait nier que la volonté aspire à se supprimer en produisant ce qui l'engendre par son absence. La tendance tend à ne plus tendre. Elle tend à s'anéantir et ne peut tendre à autre chose. Sa fin est sa fin aux deux sens du mot : but et achèvement. Vouloir, c'est vouloir ne plus vouloir, et nous ne saurions rechercher un objet qu'autant que sa présence est l'occasion de la suppression, au moins momentanée, de notre tendance, de notre effort, de notre volonté.

En fait, nous croyons généralement, au contraire, que nous voulons ce qui nous fait plaisir et non pas ce qui suspend notre volonté. C'est que, par leur nature, le plaisir et la douleur accompagnent nécessairement la satisfaction et la contrariété véritables. Nous l'avons montré précédemment : l'un et l'autre ne s'expliquent que par la supposition d'une tendance favorisée ou contrariée. Le plaisir accompagnera donc toute suppression totale ou momentanée de la tendance, la douleur sera liée à la tendance perpétuée. Ils seront les compagnons inséparables et peu durables du passage à la satisfaction réelle et au réel mé-

contentement. Quoi d'étonnant, dès lors, à ce que nous nous trompions sur la raison véritable de notre acte? Plaisir et douleur sont intenses. Ils se font remarquer par leur netteté. Ils nous en imposent. Nous croyons désirer l'un et fuir l'autre ; mais, en cela, nous sommes les jouets d'une illusion. Car notre désir ne peut tendre jamais qu'à sa suppression, et c'est ce besoin de l'anéantissement du désir qui est, alors même que nous ne nous en apercevons pas, la raison véritable de nos actes. Nous pensons courir après le plaisir, éviter la douleur. En réalité, nous voulons ne plus vouloir; nous fuyons ce qui prolonge le vouloir. Le plaisir et la douleur sont liés, comme du dehors, à ce qu'il y a de réel dans la satisfaction. Nous ne cherchons et nous ne fuyons que leurs causes, et c'est par erreur que nous croyons les chercher et les fuir eux-mêmes.

Le raisonnement nous force donc à admettre que toute tendance, tout désir, toute volonté ont nécessairement pour fin leur suppression propre. L'absolu repos ne peut pas ne pas être l'objet de toute recherche. Nous désirons, par essence, la mort de tout désir.

Aussi bien, l'expérience vérifie-t-elle aisément les conclusions précédentes.

Je désire manger. Ce désir tend à sa satisfaction. Or qu'y a-t-il dans la satisfaction de ce désir? Deux éléments. La présence d'un objet et un état du sujet. Laquelle de ces deux choses désire-t-on donc en réalité ? Est-ce d'avoir l'objet ou est-ce, au contraire, d'être dans l'état produit par la présence de cet objet? Il est clair que c'est cet état qui est la fin et que la présence de l'objet n'est, par rapport à lui, qu'un moyen. En effet, si j'ai faim et que, par un artifice quelconque, je trouve moyen de faire cesser ma faim sans manger, je pourrai aussi bien désirer à l'occasion faire cesser ma faim par cet artifice que la faire cesser en mangeant. Ce n'était donc pas manger que je désirais, mais ne plus désirer manger. La fin réelle du désir était la

suppression du désir. C'est l'état du sujet qui importe au sujet. La présence de l'objet n'est jamais, par rapport à cet état, qu'un moyen. On croit désirer un objet, on désire, en réalité, la disparition de son désir, l'absence de sollicitation, c'est-à-dire encore la tranquillité, le calme, le repos.

Et il ne faudrait pas croire que le plaisir qui accompagne la satisfaction fût l'objet réel du désir. S'il l'était, sa cessation engendrerait un nouveau désir. Or, en réalité, le plaisir ne dure qu'un instant; puis, il se produit généralement un état où l'on ne jouit plus mais où l'on ne désire plus. Après le plaisir qui accompagne la cessation de la faim, le passage de l'appétit à la satisfaction, il y a une ère de repos où l'on ne désire plus manger et où l'on ne jouit plus d'avoir mangé. Produire cet état-là est, selon toute apparence, le but réel que poursuit notre désir. — Cependant, on ne saurait le nier, l'homme peut désirer le plaisir. Mais ce n'est pas en tant que plaisir qu'il le désire alors. C'est en tant qu'objet de satisfaction. Le plaisir n'est jamais fin par lui-même; il n'est que moyen par rapport à la fin, et, si je le désire, c'est que je désire ne plus le désirer, c'est-à-dire que, par sa présence, il supprime mon désir. Il est possible, par suite, que le plaisir soit pour quelque chose dans mes désirs divers; mais c'est que je désire à la fois ne plus désirer l'objet qui est cause de plaisir et ne plus désirer le plaisir qui accompagne sa présence. La cause finale véritable, c'est toujours l'absence de désir. C'est parce que je tends à ne plus tendre que je tends à produire tout le reste, le plaisir y compris.

On pourrait répéter cette analyse à propos de tous les désirs; on aboutirait toujours au même résultat. Et cela était évident puisque, *a priori*, il était nécessaire que la cause véritable de notre amour pour les choses fût notre désir de ne plus désirer.

Ainsi, *a priori* et *a posteriori*, l'activité apparaît comme

un état incomplet, comme un état qui, par suite, tend à se détruire en se complétant et tendra éternellement à cette destruction. La fin de la tendance est donnée avec la tendance elle-même; elle fait partie de sa définition, de sa nature. Ce sont deux termes inséparables et l'on peut dire d'une façon absolue : s'il y a une activité, elle tendra à sa propre destruction.

Toute activité est donc, par sa fin, constamment identique à elle-même à travers le temps et à travers les êtres, puisque c'est à sa nature même qu'elle doit sa direction et qu'il y a liaison nécessaire entre l'une et l'autre. Les volontés sont au fond identiques. Et si tous les êtres paraissent ne pas vouloir la même chose, c'est qu'en réalité ils ignorent la direction de leur propre vouloir, et que, ne sachant ni ce qu'ils veulent ni les moyens de le faire, ils agissent au hasard et sans direction. Toute vie humaine, mieux que cela, toute vie est aspiration; et ce n'est pas au bonheur que l'être aspire, c'est à l'absence de désir, à l'absence d'effort. Vouloir, répétons-le, c'est vouloir ne plus vouloir. Et c'est à cette fin qu'inconsciemment l'être imparfait tend par nature. Fin essentiellement impersonnelle, puisque l'imperfection entraîne l'activité et que l'activité contient son but dans sa propre définition.

La première des questions dont la solution préjuge la possibilité d'une morale matérielle est donc susceptible d'une solution. Oui, l'homme est à même de prendre conscience de la fin nécessaire vers laquelle le pousse sa volonté tout entière. Et cette fin n'est pas particulière à l'individu. Elle est la même pour tous les hommes, pour tous les êtres. S'il est possible, par suite, de découvrir des moyens d'atteindre à cette fin, l'homme peut devenir libre. Il peut savoir en agissant s'il fait bien ce qu'il veut. Et, comme tout être veut, en réalité, ce qu'il veut lui-même, il peut sans crainte ériger la maxime de sa conduite en loi universelle. Il peut dire sans restriction : « tel acte est bon », « tel acte est mauvais ». Il peut vivre une science;

il peut savoir comment il faut vivre. — La nature du Bien est connaissable, quoi qu'en ait dit Kant. Le Bien est l'anéantissement de toute volonté. Le devoir peut-il en être déduit? Tout est là.

Il ne reste plus, en effet, qu'un cas où toute morale matérielle serait impossible et où, par conséquent, la morale de Kant serait la vraie. Ce serait si la fin à laquelle aspire toute volonté était de telle nature qu'on ne pût découvrir aucun moyen sinon d'y atteindre, du moins de s'en rapprocher. On saurait alors ce que serait le Bien. Mais on ne pourrait savoir quelle serait la conduite vraiment bonne. L'homme resterait privé d'une morale rationnelle. Entre l'utilitaire et celui qui aurait distingué la fin réelle du vouloir, il y aurait cela de commun que, sachant ou croyant savoir le but de la vie, ils seraient également incapables de tirer de leur science des conclusions valables. La morale rationnelle avorterait, au moment où elle serait le plus près de se constituer. Seule, une morale formelle serait possible.

Heureusement, il nous est, dès à présent, facile de comprendre que nous échappons à ce dernier danger. La façon même dont nous avons démontré que la volonté ne peut tendre qu'à son anéantissement nous en fournit la preuve. Un être conçu comme parfait, disions-nous en effet, ne saurait être conçu comme possédant une volonté. La volonté tendant, par essence, à ne plus vouloir, ce serait donc pour elle un moyen sûr d'atteindre à la fin qu'elle poursuit que de produire une existence parfaite. Si, par suite, on peut déterminer *a priori* ce que serait nécessairement une telle existence, par cela seul, tous les actes qui, directement ou indirectement, nous rapprocheront ou nous éloigneront de la perfection conçue devront obtenir une qualification morale.

Or, de tout ce qui compose notre être, il ne paraît pas impossible de découvrir ce qui, seul, pourrait subsister

dans une existence supposée parfaite, ce dont le développement indéfini nous rapprocherait, par suite, indéfiniment, de cette existence-type.

Une existence de ce genre, nous l'avons prouvé, ne saurait, en effet, posséder aucune volonté, ni, par suite, aucune sensibilité. Elle ne pourrait donc être qu'une existence absolument indifférente, à laquelle rien ne pourrait nuire et que rien ne pourrait satisfaire.

A l'état parfait, l'être ne pourrait donc pas se représenter un corps comme celui que nous appelons le nôtre, c'est-à-dire un corps soumis au rythme de l'assimilation et de la désassimilation. Car un corps de ce genre est nécessairement menacé dans son existence, du moment où, par la désassimilation, il se désagrège. La condition de la persistance est donc, pour lui, l'emprunt au milieu dans lequel il se trouve, et, par suite, il y a nécessairement pour ce corps du favorable et du défavorable; par suite aussi un corps de ce genre ne pourrait être représenté comme le sien par l'être à l'état de perfection. Donc, ou bien l'être parvenu à la perfection ne se représenterait pas à lui-même sous la forme d'un corps, ou bien, s'il se représentait ainsi, ce serait sous la forme d'un corps immuable et qui se suffirait absolument. Peu importe, dès lors, la question de savoir si cette représentation lui serait ou ne lui serait pas donnée. Car un corps sans besoin est un élément pratiquement négligeable et il n'y a pas à en tenir compte.

L'être parvenu à la perfection ne pourrait donc plus avoir de commun avec nous que l'intelligence, mais non pas une intelligence semblable à la nôtre, pour laquelle il existe des problèmes non résolus. Il ne pourrait être que l'intelligence arrivée à son suprême degré de tranquillité, à la certitude définitive et absolue. Une intelligence à laquelle il resterait un doute ne serait pas, en effet, dégagée de toute volonté. Car douter, c'est chercher encore une solution, c'est n'être pas satisfait des synthèses d'i-

dées qui se sont construites dans l'esprit à propos d'un problème, c'est attendre, c'est désirer une conception nouvelle. L'être qui doute, c'est celui qui conçoit une intelligence supérieure à la sienne et la souhaite. Par suite, si le désir ne peut être donné dans une existence parfaite, cette existence ne pourrait être que celle d'une intelligence adéquate à elle-même et en même temps à toutes choses, intelligence intuitive qui nous est à peine concevable, et qui, cependant, ne nous apparaît pas comme impossible.

Et, peut-être l'existence parfaite pourrait-elle être autre chose encore que cette intelligence pleinement consciente et certaine. Mais nous ne saurions concevoir en elle rien de plus, et il faut que nous y concevions cela. — Rien de plus : car qu'y a-t-il de plus dans les êtres que nous connaissons que ce que nous avons énuméré? et nous avons vu que rien d'autre que l'intelligence ne peut être commun au parfait et à l'imparfait. — Il faut que nous y concevions cela : car tout ce que l'existence conçue comme parfaite *peut* renfermer, elle *doit* le renfermer; et l'intelligence est toujours possible puisqu'elle peut être à elle-même son propre objet, et, qu'en se comprenant elle-même, elle comprendrait toute chose puisque tout est en elle et par elle. — Une existence parfaite serait donc nécessairement une science parfaite. Ce serait l'Idée des Idées se réfléchissant sur elle-même. L'Être parfait, ce serait l'Être-Science.

Il en résulte qu'étant donné la nature de la fin que poursuit toute volonté, *un* système de conduite au moins se trouve justifié. La perfection ne pouvant être conçue que sous la forme de l'intelligence absolue, tous les actes tendant à développer l'intelligence humaine seront bons, tous les actes nuisibles à cette intelligence seront mauvais. Et ces qualifications auront une valeur éternelle et universelle. Car la volonté ne saurait changer de nature, et la perfection ne saurait varier. Produire la perfection ne peut donc

manquer d'être toujours, pour la volonté, un sûr moyen d'atteindre à son but. — Un critérium est donc défini à l'aide duquel il serait, on le voit, facile de se diriger dans la vie. Avec lui et par lui, une morale matérielle est possible.

Mais, va-t-on dire, si la fin que poursuit la volonté humaine justifie ce système de conduite, n'en justifie-t-elle pas également d'autres? La Morale ne va-t-elle pas, dès lors, être obligée de se déclarer indifférente entre plusieurs conceptions de la vie? L'homme ne sera-t-il pas, par elle, laissé perplexe à l'entrée de plusieurs voies tout à fait différentes? Serait-ce bien une Morale qu'une science dans laquelle on pourrait puiser la justification égale d'actes peut-être inverses? Par exemple, ne sera-t-il pas également bon et plus court de chercher la mort de la volonté dans la production du néant que de courir après la perfection qu'on est sûr de ne pas atteindre? Ne sera-t-il pas encore également bon de s'étudier à s'abstenir de toute chose, de s'habituer à ne pas vouloir, de tuer ainsi en soi le désir, par la pratique des privations ascétiques? Singulière morale, qui justifierait à la fois l'ascétisme, le suicide, et l'effort pour l'accroissement de la science.

A la rigueur, et n'ayant pas l'intention de justifier ici un système de morale, mais de montrer simplement qu'une morale matérielle n'est pas impossible et que, par suite, les conclusions de Kant ne sont pas inévitables, nous pourrions nous dispenser de répondre à cette objection. Pour qu'une morale matérielle soit possible, il faut et il suffit que la nature de la volonté humaine justifie *une* façon de se conduire. Mais quand elle en justifierait plusieurs, la Morale n'en serait pas moins une science, à la condition qu'elle ne les justifie pas toutes. Plusieurs conduites seraient bonnes. La Morale l'expliquerait; et, entre elles, elle laisserait le choix aux individus, quitte à classer les systèmes de conduite d'après la plus ou moins grande brièveté de la route par laquelle ils conduiraient l'être au

but que poursuit la volonté. La géographie enseigne plusieurs voies pour conduire en un point; d'aucuns disent une infinité. La Morale indiquerait, de même, plusieurs façons d'être bon. Mais elle n'en serait pas moins une science rationnelle, et, par suite, la nature de la moralité ne serait pas changée, ce qui est l'essentiel. Le saint serait toujours celui qui, en choisissant une des voies que la science morale aurait justifiées, saurait qu'en le faisant il fait ce qu'il veut, il est libre.

Qu'il nous soit, cependant, permis de le dire en passant, il serait bien invraisemblable que, rationnellement, un autre moyen que la production de l'existence parfaite pût être jugé bon, étant donné la fin que poursuit toute volonté. On ne pourrait, en effet, supprimer le vouloir qu'en substituant à l'état actuel de l'être soit le non-être (ce qui serait une solution radicale) soit un état différent de l'être. Or, depuis Platon, il n'est plus à démontrer qu'il est impossible de concevoir le non-être absolu, le contraire de l'être. Et comment, par suite, pourrait-on découvrir les voies qui mèneraient à ce non-être qu'on ne connaît pas? — Et, d'autre part, il n'y a qu'un seul état de l'être dont on puisse affirmer, *a priori*, que, nécessairement, il sera privé de toute volonté. Cet état, c'est l'état de perfection. — Il en résulte que toute Morale qui chercherait la destruction de la volonté dans autre chose que dans l'effort pour produire la perfection serait fatalement une espèce d'empirisme. Sans doute, sa direction serait morale; mais elle ne pourrait se donner comme une science, c'est-à-dire affirmer que, nécessairement, si l'état qu'elle conseille de produire est produit, la volonté sera supprimée. Dira-t-on, par exemple, que le suicide est le vrai moyen d'atteindre à la suppression du vouloir? Qu'est-ce qui prouve qu'avec la série de phénomènes que nous appelons la mort, l'être réel soit détruit? Sans doute, cela est possible. Mettons que ce soit probable. Peut-on dire : cela est certain, cela est nécessaire? et n'est-ce pas un empirique que celui

qui risque, en accomplissant un acte, de faire justement le contraire de ce qu'il veut en réalité? Dira-t-on que l'ascétisme, en nous détachant de toute chose par l'exercice simple de la volonté contre elle-même, est, autant et plus que l'intellectualisme, dans le sens du Bien? Ici encore il y a empirisme. L'ascète ne tue pas en lui la volonté; il la dissimule; il ne supprime pas le désir; il l'empêche d'éclater au dehors, et c'est à force de volonté qu'il semble n'avoir plus de volonté. Chez lui, le vouloir n'est pas détruit. Il est plus exalté que partout ailleurs, mais il est exalté contre lui-même. L'empirique croit que le but est atteint; il ne l'est qu'à la surface; il ne l'est qu'en apparence. Il ne l'est pas en réalité.

Il semble donc bien que le seul système vraiment rationnel de la conduite doive être celui où l'on prouve *a priori* que, dans un certain état de l'être, la volonté ne saurait aucunement exister, celui qui propose, par suite, à cette volonté qui aspire à se détruire de s'efforcer sans cesse vers la production de cet état.

Quoi qu'il en soit, qu'il n'y ait, comme nous le pensons, qu'un seul ou qu'il y ait plusieurs moyens d'atteindre à la fin que poursuit toute volonté, il est tout à fait certain qu'il y en a au moins un, qu'on peut le découvrir, et que, par suite, la dernière des difficultés qui pouvaient rendre toute morale matérielle impossible trouve une solution satisfaisante.

Ainsi, non seulement Kant n'a pas démontré l'impossibilité de toute morale matérielle, mais il ne pouvait pas la démontrer. Une morale de ce genre est possible, et, comme nous avons essayé de le faire comprendre, si elle est possible, elle est la vraie. La morale de Kant doit donc s'incliner devant elle. Ce n'est pas du respect de l'ordre, de l'agenouillement devant la Loi morale que dépend la moralité. Elle naît, chez l'homme, de l'intelligence distincte des fins naturelles de sa volonté et des moyens d'y

atteindre. L'homme vraiment bon est celui qui l'est avec joie, parce qu'il sait qu'en l'étant il satisfait les aspirations les plus essentielles de son être : c'est celui qui fait le bien, en sachant qu'en agissant comme il agit il devient ce qu'il veut être. La morale formelle est morte, du moment qu'elle n'a pas prouvé que toute morale matérielle était impossible, du moment, surtout, qu'elle ne pouvait pas le prouver. L'impératif catégorique n'est plus, comme le voulait Kant, une sorte de révélation surnaturelle, un ordre venu on ne sait d'où, on ne sait pourquoi, et auquel il faut obéir uniquement parce qu'il se présente sous une forme obligatoire. Et peut-être ce qu'il prescrit est-il bien conforme aux lois de la Morale; peut-être est-il la manifestation instinctive de nos aspirations les plus essentielles. En tous cas, il n'apparaît plus sous la forme d'une Loi morale inintelligible mais inviolable, à laquelle il faut cependant se soumettre partout, malgré tout. L'idéal de la vie morale n'est plus l'obéissance passive et inintelligente du soldat qui obéit sans comprendre à quoi. Il est l'action libre et joyeuse de celui qui se comprend lui-même et qui n'agit jamais que parce qu'il se comprend.

## IV.

Malgré ses apparences de rigueur systématique, la doctrine morale de Kant pèche donc par tous les points par où peut pécher une conception philosophique. Elle pèche par la façon dont Kant tire ses conséquences de ses principes. Elle pèche encore, elle pèche surtout par ses principes eux-mêmes.

Kant a très-bien compris qu'une morale formelle n'est possible que si toute morale matérielle est impossible. Mais, faute d'avoir conçu tous les types possibles de morale matérielle, après avoir mieux que personne posé le

problème de la conduite, il s'est laissé emporter dans une fausse voie, et, en la suivant toujours, il a fait comme ces philosophes dont parle Descartes qui s'éloignent d'autant plus de la vérité qu'ils suivent plus constamment la voie qu'ils se sont tracée. Ayant cru que la seule morale possible était une morale formelle, ayant jugé que cette morale ne pouvait s'adresser qu'à un être libre ou du moins, à un être qui ne pouvait éviter de se croire libre, Kant a été, en effet, entraîné par sa première erreur à une seconde. Il a *voulu* que l'homme puisse se croire libre pour qu'il puisse se croire obligé par la Loi morale. Et, à force de vouloir qu'il en soit ainsi, il a fini par croire qu'il l'avait prouvé. Voulant, enfin, ne pas décourager l'homme de toute espérance, voulant peut-être surtout ne pas séparer tout à fait la Morale de la religion, il a *voulu* fonder la foi sur la Morale, et, ici encore, il a apporté une conception qui n'est pas d'accord avec ses principes. Entré dans la voie de l'erreur, Kant n'en est donc pas sorti. Peut-être était-il décidé, avant d'appliquer son esprit à l'étude de la Morale, à justifier certaines conclusions; et peut-être est-ce ici la cause des inconséquences singulières qu'on relève dans son œuvre. C'est le grand danger de ce genre d'études, de ne pas l'aborder avec un esprit libre de tous préjugés.

En tous cas, la morale de Kant est assurément l'un des plus grands efforts qu'ait faits l'esprit humain pour résoudre le problème de la conduite. D'où vient donc qu'avec cet effort et avec son génie, Kant ait produit une œuvre aussi peu solide en réalité? D'où vient que sa conception du devoir soit si discutable? C'est ce que l'examen comparé de la doctrine de Kant et de celles qui, l'ayant précédée, lui ont ressemblé le plus, nous révélera peut-être. Et peut-être serons-nous amenés à reconnaître ainsi que ce qui fait le peu de solidité de la morale de Kant, c'est son extrême et excessive originalité. Originalité qui place Kant dans une situation bizarre parmi les systèmes

philosophiques. Et cette originalité manifeste, sans doute, l'extraordinaire génie de notre philosophe. Sa morale n'en est pas moins une erreur. De loin, et à travers les brumes de sa terminologie étrange et de ses raisonnements mathématiques, elle semble un château merveilleux. On s'approche ; on touche du doigt la muraille. Elle s'écroule. Le château était un château de cartes.

---

# CHAPITRE IV

## La situation de la morale de Kant dans l'histoire. Comment elle explique son insuffisance.

### I.

La morale de Kant n'est donc plus désormais pour nous qu'un fait historique. Mais, comme telle, elle ne laisse pas d'être encore intéressante. Car elle occupe, parmi les systèmes sur la moralité, une place à part, et cette place est de telle nature qu'elle suffit à expliquer son insuffisance.

Lorsqu'on jette, en effet, un regard d'ensemble sur l'histoire de la Morale, on trouve que presque tous les moralistes en ont cherché les fondements soit dans une science, soit dans une religion. C'est dire que, presque tous, ils ont considéré le fait de l'obligation morale comme un fait subordonné. Les uns, de tendance naturaliste, ont fait du devoir l'expression soit d'habitudes héréditaires, soit d'une nature définie dans ses aspirations et manifestant son existence en mettant l'être en lutte avec lui-même quand il n'obéissait pas à ses désirs réels. Les autres, de tendance religieuse, en ont fait l'expression d'une volonté transcendante. L'obligation morale est, chez eux, une sorte de révélation expliquant à l'homme la raison pour laquelle

il a été placé sur la terre et la nécessité morale d'y vivre d'une certaine façon. Et, parmi ces derniers, les uns essayent de justifier rationnellement leur croyance par des démonstrations de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme humaine, les autres, au contraire, ou ne donnent pas de preuves en faveur de leur foi, ou, s'ils en donnent, les cherchent dans l'histoire et non plus dans la raison. Dans les doctrines naturalistes, ce qui fait la valeur du devoir, quand elles l'admettent, c'est donc qu'il est l'expression de la *nature* humaine. Dans les doctrines religieuses, la valeur du devoir dépend, au contraire, de la valeur de la foi : c'est-à-dire ou de celle des raisonnements qui la prouvent, ou de la légitimité de croire en dehors de toute raison. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, le devoir n'est justifié et l'obéissance à ses prescriptions n'apparaît comme obligatoire que par une science, celle de la nature humaine et de ses dispositions intérieures, ou par une religion. Le devoir n'est pas un absolu.

Chez Kant, c'est tout le contraire. Aussi, au milieu de toutes les philosophies morales, sa morale fait-elle contraste. Le propre de Kant, c'est, en effet, d'avoir essayé d'établir ses conclusions morales en dehors de toute science et de toute religion. Pour lui, le devoir doit être inconditionné. Ce doit être un ordre indépendant et imprescriptible, auquel nul, pour une raison quelconque, ne puisse refuser d'obéir. La Morale doit être une science séparée, une science à part. L'impératif catégorique est un absolu. Par là, Kant est profondément original. C'est ce dont il nous sera facile de nous assurer en comparant sa doctrine à celles auxquelles elle ressemble le plus, le Stoïcisme et le Christianisme. Par là aussi, il se place dans une position insoutenable qui explique, à elle seule, les illogismes de sa morale; et c'est ce que cette même comparaison nous permettra de mettre plus facilement en lumière.

## II.

La doctrine de Kant ressemble au Stoïcisme et au Christianisme. Mais elle ne leur ressemble que par la lettre de ses conclusions; par ses fondements et par son esprit, elle en diffère profondément.

Qu'y a-t-il, en effet, d'abord, de commun entre le Stoïcisme et la morale de Kant? Leurs ressemblances sont si frappantes, qu'on est presque tenté, au premier moment, de les considérer comme identiques. Les prescriptions stoïciennes peuvent, en effet, se résumer dans cette seule phrase : « La sagesse est le fruit de la tension de la volonté libre », tout comme la morale de Kant peut se résumer dans celle-ci : « La vertu est une conquête de la volonté autonome sur les penchants naturels ».

Qu'est-ce, en effet, que le Stoïcisme? Si nous en cherchons l'expression dans les œuvres de ses représentants les plus universellement célèbres, Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle, voici ce que nous trouvons. L'homme est libre de son assentiment. C'est dire qu'il est libre de ses jugements. Or, ce qui fait que nous nous attachons aux choses ou que nous les redoutons, ce n'est pas la nature de ces choses mêmes; c'est l'idée que nous nous en faisons; c'est le jugement que nous portons sur elles. Nous n'aimons une chose que parce que nous jugeons que sa présence nous causera de la satisfaction, et que, par suite, elle est bonne. Nous ne haïssons une chose que parce que nous jugeons que sa présence nous causera du mécontentement, et que, par suite, elle est mauvaise. En ce sens, nos sentiments et nos passions sont le fruit de nos jugements, et les Stoïciens allaient jusqu'à dire que les passions étaient des jugements véritables. Mais alors, puisque notre

assentiment est libre, nos sentiments, eux aussi, dépendent de nous et de nous seuls. Nous pouvons toujours refuser de prononcer le jugement qui nous ferait haïr un objet et le craindre, en aimer un autre et l'espérer. Nous sommes les maîtres absolus de nos passions. L'objet n'est rien pour nous, si nous voulons qu'il ne soit rien ; il est bon, si nous voulons qu'il le soit ; mauvais, si nous le voulons. C'est notre assentiment libre qui donne leurs qualités aux choses ; c'est lui qui fait de tout être et de tout objet notre ami ou notre ennemi ; c'est lui qui fait de nous les esclaves ou les maîtres du monde. Que faudra-t-il, en effet, pour être indépendant de tout ce qui se passe dans l'univers? Bien peu de chose, en vérité. Savoir se servir de sa liberté; savoir tendre à temps les ressorts de sa volonté. Celui qui se laisse aller à l'impression du moment, celui qui juge sous son empire est, en effet, l'esclave et le jouet des choses : un instrument passif aux mains de la nature. Mais celui qui, au contraire, a le sang-froid de suspendre son jugement, de se reprendre avant d'affirmer et d'agir, celui-là reste toujours, devant la nature et devant les choses, le même homme drapé dans sa dignité. Le premier est comme la girouette qui tourne à tous les vents. Le second fait de sa vie une œuvre d'art, par la constance avec laquelle il suit ses principes et sa voie. Et, par là, il est comme le symbole vivant de l'universelle raison, puisque ce que la raison réclame avant toute chose, c'est l'absence de contradiction, et que la sagesse, ainsi conçue, a pour effet de conserver dans la conduite une direction constamment la même. — Or quel est ici le véritable instrument de la sagesse? On pourrait être tenté de croire que c'est la célèbre distinction des choses qui dépendent de nous et de celles qui n'en dépendent pas. Et, en effet, c'est là une distinction qui indique au sage d'une façon pratique à quoi il reconnaîtra qu'il peut, en toute sécurité, ou qu'il ne peut pas user de son jugement à propos d'un objet. Mais, en quoi cette dis-

tinction servirait-elle au sage, s'il n'était pas doué d'une absolue liberté, et si, par suite, il ne pouvait, à volonté, suspendre ou produire ses propres sentiments? L'âme de la vertu stoïcienne est donc l'autonomie de cette volonté par la tension de laquelle l'homme se libère de ses propres impressions et se détache de ce à quoi sa sensibilité tend à l'attacher. Le Stoïcisme divinise l'effort et la sublimité de celui qui, dans le malheur, refuse de le reconnaître et de s'avouer vaincu par lui. Aussi Pascal avait-il raison quand il accusait la « superbe diabolique » de la morale stoïcienne. Le Stoïcisme fait, en effet, de l'homme, l'égal de Dieu même par sa volonté. — Vous accumulez contre moi des fers, du feu, des chaînes; qu'importe, si je crois que la douleur n'est pas un mal, et s'il suffit que je veuille le croire pour que je le croie? Vous me tuez dans les supplices les plus horribles? J'y sourirai encore; et, fussiez-vous Dieu, vous ne me ferez pas trembler; car vous ne me ferez pas croire que ce que je ne veux pas considérer comme un mal en soit un. Ma sensibilité s'exaspère. Ma volonté ne la suivra pas sur la voie où elle tend à m'entraîner. Je resterai, jusque dans le ventre du taureau de Phalaris, ce que je veux être, ce que je suis. Détaché de tout ce qui ne dépend pas de moi, je le verrai disparaître sans m'en inquiéter plus que « du nombre pair ou impair de cheveux que j'ai sur la tête ». Je me ferai statue devant les choses; je me « teindrai de la couleur des morts ». Debout dans mon orgueil indifférent, sûr de ma vertu, seul roi, seul riche, seul heureux, égal à Dieu, je regarderai d'un œil calme s'écouler les viles contingences de la vie qui effleurent ma sensibilité, mais que ma volonté méprise. — Où, plus qu'ici, la moralité dépend-elle de l'héroïsme volontaire? Où la vertu semble-t-elle être davantage une conquête de la volonté autonome sur la sensibilité naturelle?

Certes, il y a là de quoi rapprocher Kant des Stoïciens; la parenté des conclusions des deux doctrines semble faire

de notre philosophe un néo-Stoïcien, et, des Stoïciens, des précurseurs de la morale formelle. Chez les uns comme chez l'autre, la moralité n'est-elle pas le fruit de l'autonomie de la volonté? Le sage n'est-il pas celui qui s'impose à lui-même, malgré les sollicitations de sa sensibilité, une conduite constante et conforme à la raison? L'effort spontané pour bien faire n'est-il pas la suprême vertu? le plaisir tentateur, l'obstacle à la vie morale? N'y a-t-il pas là, par suite, de quoi donner à la thèse qui assimile Kant et les Stoïciens une apparence de raison? Kant, d'ailleurs, n'a-t-il pas semblé se rendre compte, lui-même, du rapport de son œuvre avec le Stoïcisme? Sans doute, il se sépare des Stoïciens sur plus d'un point; il refuse d'admettre que la vertu soit une, que le bonheur et la vertu soient identiques; mais il cite les paradoxes Stoïciens avec éloge; il semble se les approprier en partie; il reconnaît que le Stoïcisme, en faisant de la vertu le but suprême de la vie, a parfaitement compris ce qu'il y a d'essentiel dans le Souverain Bien; il ne parle des Stoïciens qu'avec une vénération bien significative et qu'il ne prodigue pas. Toutes constatations qui semblent confirmer l'opinion de ceux qui rangent dans une même école Kant et les Stoïciens et qui font, du formalisme, un renouveau de l'antique résignation Stoïcienne.

Rien ne serait, cependant, plus faux que d'identifier le Stoïcisme et la morale de Kant. Si, en effet, par leurs conséquences essentielles, ces deux conceptions du devoir s'accordent, par leurs principes, elles s'opposent, au contraire, de la façon la plus tranchée. C'est ce dont il est facile de s'assurer, quand on demande aux Stoïciens pourquoi leur Sage, pour être Sage, doit faire de sa volonté libre l'usage qu'il en doit faire selon eux.

Pour trouver, dans le Stoïcisme, une réponse à cette question, il faut, en effet, laisser de côté les œuvres d'Épictète et de Marc-Aurèle qui marquent le moment du Stoïcisme où la doctrine une fois formée ne cherche plus

qu'à exprimer ses conclusions de la façon la plus frappante et la plus précise qui soit possible, et examiner, dans le Livre III du *de Finibus* de Cicéron, dans la *vie de Zénon* de Diogène Laerce, dans les Ἐκλογαί de Stobée, la forme primitive de la doctrine Stoïcienne. On trouve alors que les théories du Stoïcisme que nous venons d'exposer sont loin d'exprimer la doctrine tout entière, et que, séparées de leurs principes, elles donnent, de la morale Stoïcienne, une idée très-fausse. Nous n'apercevons plus, en effet, dans ces textes, la distinction précise de ce qui dépend de nous et de ce qui n'en dépend pas; mais nous y découvrons les principes qui conduisent à cette distinction et qui justifient le Sage de s'imposer à lui-même la vie qu'il ne peut mener que grâce à l'usage de sa liberté. Or, ces principes classent la morale Stoïcienne parmi les morales naturalistes qui subordonnent la science du devoir à celle de la nature humaine, et ils manifestent, du même coup, entre le Stoïcisme et la morale de Kant, une opposition flagrante.

Le principe sur lequel repose le Stoïcisme tout entier est, en effet, celui-ci : on ne peut demander à un être de faire autre chose que ce qui lui est naturel. « Il faut vivre suivant la nature, disait Zénon ». « Il faut vivre suivant la nature universelle et particulièrement la nature humaine », ajoutait Chrysippe (1). Proposition qui a été celle de presque tous les moralistes de l'antiquité, d'Épicure aussi bien que des Stoïciens, d'Aristote aussi bien que d'Aristippe. Mais cela ne veut pas dire que le Stoïcisme se confonde soit avec la doctrine péripatéticienne, — quoi qu'en ait pu dire Cicéron, — soit, ce qui serait plus paradoxal encore, avec l'Épicuréisme. Au contraire, les Stoïciens ont bien soin de se distinguer du péripatétisme. Aristote considère le plaisir comme une partie du bien. C'est dire que la douleur est une partie du mal. Mais alors, Régulus

(1) Cf. Diog. Laerce, *Vie de Zénon*, p. 178, 20, 38.

mourant pour sa patrie sera donc moins près du bien qu'un honnête homme sans héroïsme qui mène une bonne vie joyeuse et sans tentation! Conséquence dont les Stoïciens ne veulent à aucun prix et à cause de laquelle ils répudient la doctrine péripatéticienne. Et le Stoïcisme se sépare bien plus encore d'Épicure. Le plaisir n'est pas, en effet, d'après Zénon, le premier des buts que poursuit la nature. Le plaisir n'est, comme l'avait déjà dit Aristote, qu'un surcroît qui s'ajoute à l'acte, quand l'acte est favorable à la conservation de l'être. Rien ne le prouve mieux que l'étude des tendances primitives de la nature. La nature animale aspire et ne peut aspirer avant toute chose qu'à sa propre conservation. Le moyen qu'il en soit autrement? L'animal ne peut se haïr lui-même. A peine né, il ne serait plus. Il ne peut rester indifférent à lui-même. Il ne chercherait pas à se conserver, et sa destruction serait inévitable. Il faut donc bien qu'avant tout autre amour, l'être animé ait l'amour de lui-même, et, par suite, qu'il aspire avant tout à la conservation de sa nature (1). Aristote et Épicure ont donc mal interprété la prescription : « vis selon la nature ». Le vœu primitif de l'être n'est pas le vœu complexe que disent les péripatéticiens. Il est moins encore le souhait de plaisir qu'Épicure lui attribue. C'est un vœu tout différent : celui de se conserver dans son intégrité et de se développer selon sa nature. — Or le caractère distinctif de l'humanité, c'est la raison, cette raison qui lui a été donnée pour qu'elle puisse vivre une existence plus parfaite que les autres espèces d'êtres ; vivre selon la nature, ce sera donc, chez l'homme, vivre selon la raison ; — et cette vie sera la vie honnête, comme l'homme ne peut manquer de le comprendre, aussitôt que son esprit se développe et mûrit ; — elle sera la vie à la fois conforme à la raison humaine et à la raison universelle ; car l'esprit de l'homme n'est qu'une parcelle de

(1) Cf. Cicéron, *De Finibus*, t. III. — Diog. Laerce, *Vie de Zénon*, p. 177, 49 sqq.

l'esprit de Dieu, la raison finie, qu'une étincelle de la Raison infinie. Celui qui vivra donc suivant la raison maintiendra sa volonté d'accord avec la volonté universelle; il sera l'image de l'univers, de l'ordre qui règne dans les choses.

Mais alors, comment l'homme devra-t-il vivre pour vivre selon la raison? C'est ici que nous voyons les conséquences du Stoïcisme se rattacher à ses principes. Le caractère de tout ce qui est rationnel, c'est l'absence de contradiction. Vivre en conformité avec la raison, ce sera donc vivre sans se contredire, c'est-à-dire vivre en conformité avec soi-même. Ce qui fera de la vie une vie rationnelle, ce sera, par suite, cette constance du sage que l'antiquité a tant vantée. Or la vie conforme à la nature est, dans le Stoïcisme, la vie conforme à la raison; elle est donc, comme le dit Stobée, « la vie dominée par un seul principe et harmonique dans toutes ses parties (1) ». C'est la logique de l'existence qui fait sa moralité. Aussi la vertu est-elle une et toutes les fautes sont-elles égales; car, quelles qu'elles soient, elles manifestent l'absence de cet équilibre dont dépend la perfection de la vie. Et qui ne voit, par suite, comment ce sera l'usage intelligent de la volonté dont les passions dépendent qui garantira l'homme des écarts fantasques du sentiment? Commander à ses passions, se raidir contre les propensions involontaires qui résultent de l'excitation de la sensibilité, se forcer soi-même à l'ataraxie, ce devra être l'œuvre constante du sage. Or, pour cela, il devra distinguer les choses qui dépendent de lui de celles qui n'en dépendent pas, considérer celles-ci comme indifférentes et ne s'attacher qu'aux autres. Car, si nous avons aimé une chose qui nous est enlevée, nous haïrons l'amour que nous aurons eu pour elle, et, par contre-coup, nous la haïrons elle-même; tandis que, les choses qui ne dépendent que de nous, nul ne peut nous

(1) Stobée, Ἐκλογαί, II, 132.

les enlever, et nous pourrons, par suite, conserver toujours à leur égard des sentiments identiques. Pour vivre selon la nature, il faudra donc s'habituer à n'avoir d'attachement que pour ce qui dépend de nous, et, on le voit, c'est là ce qui justifie l'usage de la liberté que le Stoïcisme préconise.

Comment, dès lors, oser assimiler la doctrine de Kant et la Morale stoïcienne? La ressemblance qui nous frappait tout à l'heure, pour être flagrante, n'en était pas moins fortuite. En tendant tous les ressorts de sa volonté, en se faisant vertueux à force d'énergie, le Stoïcien est, en effet, convaincu qu'il fait ce qui lui est naturel, qu'il obéit aux prescriptions de ses tendances les plus fondamentales, et c'est pour cela qu'il juge qu'il doit le faire. Il se trouve heureux de le faire; il ne gémit pas sur la corruption de sa nature; il ne la maudit pas; il croit, au contraire, en étant vertueux, réaliser ses vœux les plus chers. Chez Kant, au contraire, l'homme vertueux se croit vertueux contre nature; il est même d'autant plus vertueux qu'il est plus convaincu, en agissant comme il agit, qu'il fait le contraire de ce qu'il désire; il souffre, en faisant son devoir, et, se sachant fini, il serait inquiet sur sa propre vertu s'il n'en souffrait pas; *a fortiori,* s'il en jouissait. N'est-il pas, par suite, juste l'opposé du sage Stoïcien? Celui-ci n'a pas le visage contracté par l'effort, le cœur opprimé par la douleur, les poings crispés par la tension de sa volonté; il porte, au contraire, sur ses traits, la sérénité douce et grave de l'homme résigné d'avance à toute chose, et sa lèvre a le pli ironique de ceux dont les événements du dehors ne peuvent altérer l'impassibilité. Il reste joyeux, dans le fond de son âme, quoi qu'il arrive, quoi qu'il puisse arriver. Car il ne cherche que dans ce qui dépend de lui ses satisfactions, et il les trouve dans l'énergie même avec laquelle il maîtrise les spasmes de ses émotions. Et, par là, le Stoïcisme est plus près de la doctrine d'Épicure que de celle de Kant. Le Stoïcien est optimiste dans le fond. Kant est pessimiste. Le détachement tel que

le premier le prêche, n'en est pas un ; le Stoïcien ne semble, en effet, se détacher des choses que parce qu'il s'attache à lui-même. Le détachement de Kant est, au contraire, un détachement véritable. Point de sacrifice, par suite, dans le Stoïcisme ; car ce qui y ressemble le plus, naît d'une sorte d'égoïsme bien entendu. Chez Kant, sans sacrifice, point de vertu. Le Stoïcien aime la nature ; il cherche à la suivre et à exaucer ses vœux, nullement à la contrarier. Kant la hait et veut l'étouffer. Pour l'un, elle mène au bien et il n'y a qu'à éclairer l'homme sur ses tendances et sur les moyens de les satisfaire pour qu'il y atteigne. Pour l'autre, elle est le mal, elle est la bête ; elle est la source de toute tentation. — Et cette opposition flagrante vient de ce que le Stoïcisme a conçu la Morale comme subordonnée à la science de la nature humaine et a cherché uniquement à la justifier par elle, tandis que Kant s'est, de prime abord, interdit toute semblable conception. Le Stoïcisme n'est formaliste qu'en apparence. Il est naturaliste dans son fond. La morale de Kant est fondée sur la négation même de la valeur du naturalisme. C'est là ce qui fait de Kant toute autre chose qu'un Stoïcien ; aussi, seule, une interprétation superficielle peut assimiler l'une à l'autre deux morales, je ne dirai pas seulement si différentes, mais si opposées.

*
* *

Ce qui éloigne la philosophie morale de Kant de celle des Stoïciens est ce qui la rapproche de la doctrine chrétienne. Au même titre que la morale de notre philosophe, la morale du chrétien est, en effet, un pessimisme. Et, s'il est vrai qu'il existe de grands rapports apparents entre le Stoïcisme et Kant, il est plus vrai encore qu'il existe des ressemblances flagrantes entre le Christianisme et la doctrine kantienne.

Faisons abstraction, en effet, de la lettre du christianisme pour n'en considérer que l'esprit; la lettre en a tellement varié et a donné lieu à tant de schismes qu'on ne saurait s'en occuper sans trouver non pas un, mais vingt christianismes différents. Ce qu'il y a de commun entre toutes les formes de la doctrine chrétienne peut se résumer en peu de mots.

Au début, d'après le christianisme, l'homme a été tel qu'il rêve d'être. Il avait en partage, à la création, toute liberté, toute tranquillité, toute joie. Mais il avait un devoir. Dieu, pour un motif inconnu, et sans doute pour forcer l'homme à penser sans cesse à lui, lui avait interdit d'accomplir une action. Si l'homme avait obéi à Dieu, il serait donc resté dans cet état primitif de pureté qui lui avait été dévolu. Il n'y aurait eu, dans le monde, ni mal physique ni mal moral. Mais l'homme n'a pas su conserver l'ingénuité première de son âme. Poussé par une curiosité néfaste, il a désobéi à l'ordre divin. Il a péché. Il s'est corrompu par sa seule faute. Aussi, Dieu l'a puni; il l'a fait déchoir de son antique état de bonheur. Le mal moral a engendré le mal physique. Celui-ci n'est que la juste punition de celui-là. C'est pour avoir transgressé le devoir que l'homme gagne son pain à la sueur de son front. Car la faute du premier homme se transmet par le péché originel à tous ses descendants. Tous, nous naissons corrompus, avec, dans le cœur, des aspirations mauvaises au péché. Les désirs, les passions, les besoins de jouissance, d'un mot la nature sensible sont issus de la première faute. Nous sommes des êtres gâtés jusque dans la moëlle. Nous fûmes anges; la chute a fait de nous, non pas tout à fait des bêtes, mais des êtres intermédiaires entre la bête et l'ange.

« L'homme est un Dieu tombé qui se souvient des cieux ».

Quelque chose reste, en effet, en nous, de notre céleste origine. Ce quelque chose, c'est la conscience morale et

les devoirs qu'elle exprime. Ne nous ordonne-t-elle pas de redevenir parfaits, c'est-à-dire de redevenir ce que nous étions avant la chute? de nous rendre dignes de ce bonheur que, par notre faute, nous avons perdu? Mais à nous seuls, nous ne voyons pas suffisamment clair dans notre conscience. Pour nous en révéler tout le sens et toute la portée, il fallait une grâce surnaturelle, un secours divin qui nous expliquât clairement son origine céleste et sa signification. Cette grâce, elle a été apportée au monde par la naissance, la vie et la mort de Jésus-Christ. Dieu lui-même a daigné s'incarner sous les traits d'un homme pour expliquer à l'homme comment il doit vivre. Lui-même, il a daigné commenter et expliquer les prescriptions du devoir. Lui-même, joignant l'exemple à la parole, a voulu faire de sa vie le type de ce que doit être la vie humaine. Vie de devoir, de résignation et de pardon. Sa mort est venue ajouter à sa doctrine l'éclat du suprême et sanglant témoignage. Sa résurrection a achevé de prouver que le devoir est le « commandement de Dieu ». Aussi est-ce, à la fois, dans les paroles et dans les actes du Christ que nous devons chercher l'exemple à suivre dans notre vie. L'étude des Évangiles, l'imitation du Christ, doivent donc être l'unique préoccupation du chrétien.

Or que nous enseignent l'un et l'autre? Cela même que la doctrine de la chute nous enseignait déjà : que notre nature est notre ennemie. En tant qu'êtres matériels, liés à un corps, assoifés de volupté, nous sommes des êtres tombés. La chair est faible; elle est l'expression du mal. N'est-ce pas sous l'action de Satan qu'elle est née, ou que, du moins, elle a dévié de sa destination primitive? Et maintenant que tout ce qu'elle exige se rapporte à la volupté, n'est-elle pas l'obstacle à la perfection? Malheur, par suite, à qui se fera l'esclave de la chair. La conscience, la voix de Dieu l'interdit. Haïssons la nature; elle est le mal; sa vue doit nous remplir de honte. Méprisons-la, brisons-la; soyons parfaits comme notre père céleste est

parfait ; aimons notre prochain comme nous-mêmes, faisons-nous, de la douceur et du pardon, un idéal suprême. Accoutumons notre âme à se reposer dans la vertu. Et, pour cela, suivant les sectes, il faut plus ou moins sévèrement se délier des choses de la terre ; les unes se contentant de réduire la vertu au détachement et au sacrifice, d'autres allant jusqu'à vanter les macérations, l'usage de la hère et de la discipline, toutes s'accordant pour dire que la lutte contre la nature corrompue doit être l'œuvre du chrétien. Il faut que l'âme se dégage des soucis du monde. Il faut qu'elle se retire de ce qu'elle a de plus cher. Il faut « qu'elle meure à elle-même », pour s'attacher uniquement à Dieu. La parole du Christ n'est-elle pas : « Laissez là tout et suivez-moi » ? Dompter les passions, mauvaises conseillères, écraser la sensibilité avec son cortège de haines et d'amours, s'attacher à Dieu et se lier à lui moins encore par le culte que par l'obéissance à ses prescriptions morales, voilà à quoi doit tendre continuellement l'effort du chrétien. Ange et bête, il faut qu'il frappe la bête pour devenir ange de plus en plus. La vie d'ici-bas ne peut être le but du chrétien. Elle doit être une lutte de tous les instants, et la mort doit être une délivrance. La terre n'est qu'un champ d'épreuves. Aussi la vie doit-elle être la méditation et l'exercice de la mort.

Tel est le thème général de la morale chrétienne. Sur ce thème, les chrétiens ont composé des variations diverses. Les uns ont accentué le caractère d'austérité de la doctrine. Les autres, plus politiques mais peut-être moins véridiques, se sont efforcés de rapprocher le chrétien du monde et de lui permettre de vivre en restant chrétien. Les premiers ont conservé à la religion toute la portée morale que le Christ lui avait donnée et à laquelle seule il paraît avoir attaché de l'importance. Les autres ont, petit à petit, laissé échapper l'esprit de la doctrine pour n'en retenir guère qu'un culte extérieur plutôt qu'une manière de vivre. Et cependant, même dans son interpré-

tation la plus relâchée, celle que les Jésuites ont mise à la mode, et qui, de plus en plus, envahit le catholicisme, la doctrine chrétienne est un pessimisme. Le royaume de Dieu n'est pas de ce monde et l'homme bon est toujours celui qui domine et maîtrise ses passions naturelles. La vertu reste le fruit d'un effort.

Mais c'est précisément la nature de cet effort qui a le plus préoccupé le christianisme, et les opinions qui ont été émises à son sujet ont divisé les chrétiens si profondément et ont tellement changé le caractère de la morale chrétienne que nous ne saurions nous en désintéresser ici. Si la morale de Kant est, en effet, un christianisme, elle ne peut en être qu'un seul. Car, selon l'hypothèse qu'ils admettent sur la liberté de l'effort, les chrétiens diffèrent tellement que celui qui s'accorde entièrement avec les uns ne peut, en même temps, s'accorder avec les autres.

Il y a, en effet, deux grandes théories chrétiennes de l'effort.

La première, qui correspond à la thèse philosophique du déterminisme, considère comme nécessaire à toute action humaine un secours surnaturel sans lequel elle ne se produirait pas et que les théologiens appellent la grâce efficace. Par nous-mêmes, nous ne pouvons rien ; nous ne pouvons même pas prier Dieu de nous accorder sa grâce. La prière et la grâce qui la suit supposent que l'homme a déjà reçu la grâce de prier. Nous sommes comme des paralytiques dont tous les membres sont disposés pour la marche, mais qui n'ont pas la force de marcher (1). Notre organisation morale nous rend l'action possible. Mais nous n'agirons que si la force d'agir nous vient d'ailleurs que de nous-mêmes, c'est-à-dire de celui en qui réside toute force et toute intelligence. — Doctrine curieuse, assurément; doctrine d'ailleurs fort logique, lorsqu'on considère les choses d'un point de vue théologique. Et

(1) Pascal : *Provinciales.*

c'est, en effet, à ce qu'il semble, par des raisons théologiques que sont guidés ceux qui l'admettent. Le moyen, en effet, si l'on n'admet pas cette dépendance de l'homme par rapport à Dieu, de concilier la liberté qu'on lui attribue avec la prescience divine? On essaye de se tirer de cette difficulté en déclarant que, Dieu n'étant pas déterminé par rapport au temps, il ne prévoit pas, mais voit les actions humaines. Mais qui n'aperçoit le sophisme qui est ici caché? Si Dieu a créé le monde, il est fatal qu'il y ait eu au moins deux moments dans son éternité, celui où le monde n'existait pas encore, et celui où il a existé. Et n'est-il pas, par conséquent, également fatal que Dieu ait prévu avant de voir? A moins qu'on ne veuille faire le monde éternel; et alors, on tombe dans une doctrine toute opposée au christianisme. — Et ce n'est pas encore ici la plus grosse des difficultés qu'il y ait à admettre la coexistence d'un Dieu omniscient et de la liberté humaine. Car, si l'on doit supposer la créature libre, il faut reconnaître qu'elle a en elle une force indépendante de tout et qu'elle peut diriger comme elle veut. Elle peut donc la diriger contre Dieu lui-même. Or, mathématiquement parlant, une force déterminée quelle qu'elle soit dirigée en sens inverse d'une autre force quelque grande qu'elle soit, diminue l'effet de cette force. Mettons que cette diminution soit insensible. Elle n'en est pas moins réelle; car elle est nécessaire. Et, si Dieu, par suite, a créé les hommes en leur communiquant une force indépendante de la sienne, tout homme ne pourra-t-il donc pas diminuer la force de Dieu? Le monde ne va-t-il pas pouvoir affaiblir la puissance divine? L'homme ne va-t-il pas être en état de faire échec à Dieu? Conséquence inévitable de la supposition de la liberté humaine; conséquence qu'un théologien préoccupé avant tout de théologie ne saurait admettre, conséquence qui explique, par suite, l'attitude des chrétiens qui ne reconnaissent pas l'indépendance de la volonté humaine à l'égard de Dieu. L'idée de la néces-

sité d'une grâce efficace présidant à toute action humaine est donc à peu près inévitable quand on se place au point de vue théologique. — Mais alors quelles bizarres conséquences n'en résulte-t-il pas quand on revient de la théologie à la morale! C'est Dieu qui agit dans les êtres. C'est lui qui agissait dans Adam. Car Adam avait toujours une grâce efficace pour bien agir. Comment se fait-il donc qu'Adam ait péché! Quel est le coupable dans la chute de l'homme, l'homme ou Dieu? S'il est vrai de dire, comme le disait Arnaud : « saint Pierre est un juste auquel la grâce a manqué », la grâce est nécessaire à toute bonne action. Si nous n'agissons pas toujours bien, nous ne sommes donc pas les vrais coupables. C'est Dieu qui est en faute, puisque c'est lui qui nous a retiré sa grâce. De là à la doctrine de la prédestination, il n'y a qu'un pas. Dieu crée chaque homme pour la damnation ou la joie éternelle. Et comment savoir si l'on est destiné à l'une ou à l'autre? On a beau prier, beau faire son devoir, comment être sûr que Dieu ne nous abandonnera jamais et que nous ne sommes pas nés pour la damnation? De ce point de vue, la vie apparaît avec une singulière amertume. Elle prend un sombre caractère. Les hommes se voient courbés sous la chape de plomb des destinées comme les damnés de Dante. L'inquiétude et la terreur sont les seuls sentiments légitimes dans l'humanité. — Ainsi interprété, le christianisme devient l'inquiétante doctrine protestante ou janséniste. Il se traduit dans les rêveries austères d'un Luther ou dans les cris d'angoisse d'un Pascal. Il invite à l'effort pénible de ceux qui, ployés sous la main divine, croient qu'ils ne pourront rien faire que ce que cette main leur fera faire, de ceux qui attendent tout de Dieu, jusqu'à leur effort, et qui ne savent jamais si, comme à saint Pierre, la grâce ne va pas, dans un instant, leur manquer.

La doctrine inverse est celle de la grâce suffisante. Elle correspond à la théorie philosophique du libre arbitre.

D'après cette doctrine, prise dans le sens que les Jésuites, par exemple, lui donnaient au XVIIe siècle, tous les hommes ont constamment la grâce suffisante pour bien faire, ou, du moins, pour prier Dieu qui ne manque jamais d'accorder sa grâce à qui le prie. C'est dire qu'ils sont doués d'un libre arbitre, ce libre arbitre dût-il même être limité à la seule faculté de prier ou de ne pas prier. Les protestants et les jansénistes étaient déterministes, un peu plus peut-être que saint Augustin ne l'avait été. Les Jésuites, renouvelant l'antique hérésie pélagienne, donnaient les mains aux partisans de la liberté. Et, sans doute, la conception jésuitique des rapports de la volonté humaine et de la divinité, soulève, au point de vue théologique des difficultés considérables. Mais (et c'est sans doute parce que les préoccupations de ceux qui l'admettent sont d'ordre exclusivement moral qu'ils l'admettent), quand on se place au point de vue moral, on ne saurait nier qu'elle possède une toute autre valeur. Plus de prédestinés ici; mais des êtres libres, et par cela même, responsables. C'est l'homme qui se fait sa vie à lui-même; ce n'est pas Dieu qui fait sa vie à l'homme. C'est l'homme qui choisit, par une décision qui ne dépend que de lui, entre l'obéissance au devoir et l'esclavage des tentations. S'il y a un coupable, c'est lui; un être vertueux, c'est lui. Le relèvement de l'homme, la conquête de sa perfection perdue ne dépendent que de sa bonne ou de sa mauvaise volonté. La créature est capable d'obéir à Dieu ou de lui désobéir. Sa vertu dépend d'elle et d'elle seule. — Certes, ceci est bien plus dans le sens du christianisme évangélique. Et, pour avoir été hérétique, la doctrine pélagienne n'en est peut-être pas moins la seule qui puisse se concilier avec les prescriptions de l'Évangile. Car, elle seule permet la moralité du sacrifice et les austérités morales nécessaires. Malheureusement, les Jésuites gâtèrent leur œuvre en faisant dévier de son sens primitif la morale évangélique. Association politique autant que secte religieuse, préoc-

cupés de dominer le monde par le dehors plus encore que par le dedans, ils trouvèrent, tout en admettant ce qui est indispensable à l'établissement d'une morale sévère de la transcendance, des subterfuges singuliers pour échapper à cette sévérité même. La direction des intentions, les restrictions de conscience, les distinctions par trop subtiles, les calembourgs moraux dont Pascal a nourri ses Provinciales ont gâté leur œuvre et rendu suspect jusqu'à leur nom. Il n'en reste pas moins vrai qu'ils ont été les défenseurs les plus illustres d'un dogme sans lequel la religion chrétienne n'a plus de sens et qu'ils ont beaucoup fait pour forcer le catholicisme tout entier à croire au libre arbitre, quitte à proclamer, avec Bossuet, que la liberté humaine est un mystère.

On voit combien diffèrent ces deux formes extrêmes du christianisme. Entre elles, il s'en place une infinité d'autres, qui, par des atténuations habiles, s'efforcent d'échapper à la fois aux difficultés théologiques et aux difficultés morales du système chrétien. Celles-là, nous les laisserons de côté. Il nous suffit, en effet, pour savoir si Kant est, ou non, chrétien, de voir si sa doctrine s'accorde, par ses tendances, soit avec l'une, soit avec l'autre de ces deux interprétations opposées.

Or, ce qu'il y a de singulier quand on fait cette comparaison, c'est de voir que Kant, élevé dans le protestantisme, se rapproche singulièrement, par ses conclusions, de la rigidité protestante; par ses principes, de la théorie jésuitique. Par quoi il semble, au premier abord, être le type du parfait chrétien, reconnaissant, à la fois, la nécessité morale d'une vie austère et la possibilité de la mener.

Rien de plus analogue, en effet, à première vue, que les idées de Kant et les idées chrétiennes. Pour le christianisme, la vie est une chute qui laisse subsister une tendance au bien coexistant avec une tendance au mal. Pour Kant, la vie doit être conçue comme le résultat du choix libre du noumène; choix qui, par un péché radi-

cal, crée un être qui n'est pas saint, un être doué d'une sensibilité, mais ayant toutefois conscience de la loi; un être qui, par suite, peut obéir au devoir ou lui désobéir, mi-partie bon, mi-partie mauvais. Au début de la vie, ici comme là, il y a donc une sorte de péché originel. Comment n'y aurait-il pas, par suite, une analogie entre les conclusions de la morale de Kant et celles du christianisme? En fait, cette analogie est saisissante. Entre un catéchisme chrétien et les Doctrines du Droit et de la Vertu, il y a bien peu de différences. Chez le chrétien comme chez Kant, la sensibilité porte au mal; c'est contre elle et ses tentations qu'il faut engager la lutte sacrée; c'est, par suite, l'effort pour bien faire qui est la vertu. La vertu est une forme du courage. Et Kant a l'austérité du protestantisme. Malgré sa doctrine de l'intention, il se garde de tomber dans les subtilités jésuitiques. Sa morale se développe avec la gravité et le sérieux de la conception protestante de la vie. Comparez un traité de Suarez et les œuvres de Kant. Rien n'est plus propre à faire ressortir l'opposition de l'esprit Kantien et de la casuistique facile.

Pourtant, on ne saurait le nier d'autre part, Kant, par ses principes, est plus proche du catholicisme que du protestantisme. Il a cru à la nécessité de sauver la croyance de l'homme à sa liberté, pour faire une morale. Et, s'il a admis le déterminisme du phénomène, il considère le noumène comme indépendant. Chez lui, la prédestination de l'homme vient, en réalité, de lui-même. Car l'homme-phénomène ne peut se changer. Mais c'est le noumène qui fait de lui ce qu'il est. Par là, Kant est plus près de Bossuet que de Luther. Il semble avoir pris, dans les formes extrêmes du christianisme, ce que chacune a de meilleur.

Aussi Kant se range-t-il lui-même parmi les chrétiens. C'est, nous l'avons vu, d'après lui, un devoir envers soi-même de se représenter le devoir comme s'il venait de Dieu. C'est dire que c'est une sorte de devoir de faire

partie d'une association religieuse pour le culte de Dieu. Une telle association n'est pas forcément une Église; mais elle peut en devenir une. Kant n'est donc pas opposé à l'affiliation de l'homme à une religion définie. Il la conseille au contraire. Mais il veut qu'on sache se diriger dans le choix de cette religion. Une religion peut être naturelle ou révélée. Naturelle, elle est celle à laquelle l'homme est amené par sa propre raison; celle où la connaissance du devoir précède la connaissance de son origine divine. En ce sens, tout homme de bonne volonté fait partie comme membre de la religion naturelle. Révélée, elle est celle où l'on ne sait qu'un ordre est un devoir que parce qu'on sait qu'il vient de Dieu. Et, pour faire partie d'une semblable religion, il faut s'affilier à une Église. — Or, il y a des religions qui sont, à la fois, naturelles et révélées (1). Ce sont celles qui, fondées sur une révélation, sont néanmoins telles que leur propre raison pourrait y pousser tous les hommes. D'une telle religion, l'homme peut et jusqu'à un certain point, doit faire partie. Car elle est de telle nature que, même si toute sa partie révélée tombait dans l'oubli, elle subsisterait encore, puisque la raison forcerait l'homme à s'y attacher. De ce dernier genre, est, selon Kant, la religion chrétienne : « Le principe chrétien de la morale, dit-il, est l'autonomie de la Raison pure pratique par elle-même; parce que cette morale fait, de la connaissance de Dieu et de sa volonté, la base non de ses lois, mais seulement de l'espoir d'arriver au Souverain Bien, sous la condition d'observer ces lois, et qu'elle place même le mobile propre à les faire observer non dans les conséquences dérivées, mais seulement dans la représentation du devoir comme la seule chose dont l'observation fidèle nous rende digne d'acquérir le bonheur (2) ». Ces propositions, Kant s'efforce de

(1) *La religion dans les limites de la Raison*, 4e partie.
(2) *Critique de la Raison pratique* (Picavet, p. 234).

les prouver à l'aide de textes extraits de l'Évangile, dans la quatrième partie de la Religion dans les limites de la Raison. Elles font du christianisme une doctrine moins préoccupée de l'origine divine du devoir et du bonheur qui est promis à ceux qui lui obéiront que du devoir lui-même. Elles en font, par suite, le type même de ces religions dont parle Kant, à la fois naturelles et révélées, qui subsisteraient telles quelles, la révélation même une fois détruite. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que Kant n'hésite pas à se proclamer chrétien. Le christianisme, dans le sens où il le prend, a dit avant lui ce que sa Raison lui dit à lui-même. C'est une doctrine sœur de la sienne ; et il ne faut pas même en rejeter la partie révélée, comme le font les chrétiens que Kant appelle naturalistes. Car la Raison doit se tenir dans les limites que sa nature lui trace et elle ne peut savoir si la révélation exprime ou n'exprime pas la vérité.

Non seulement donc, les conclusions de la morale kantienne ressemblent à celles du christianisme, mais Kant lui-même se proclame chrétien. Il fait presque un devoir à l'homme, d'embrasser la religion chrétienne.

Et cependant, nous n'hésitons pas à l'affirmer, Kant n'est, dans le fond, pas plus chrétien qu'il n'est stoïcien.

Il faut l'avouer, en effet; pour se proclamer chrétien, Kant a singulièrement tiré à lui le christianisme. Il est toujours possible de faire dire à l'Évangile ce qu'on veut. Mais l'esprit chrétien est l'esprit des Églises chrétiennes, plus encore que l'esprit évangélique. Or, si l'on examine, à travers l'histoire de la religion chrétienne, la méthode qu'elle a toujours suivie pour établir ses dogmes moraux, on sera frappé de la différence extrême qui sépare le christianisme de la doctrine kantienne. Le système d'apologétique chrétienne s'est, en effet, présenté sous deux formes et seulement sous ces deux formes dans l'histoire de la religion : l'une, semi-philosophique, semi-mystique; l'autre, entièrement mystique. Un type de la

première forme est, par exemple, la Somme de saint Thomas d'Aquin. C'est une œuvre qui a pour but principal d'étayer la morale chrétienne sur des bases philosophiques. Pour cela, l'auteur commence par démontrer l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la divinité du Christ. Il se sert à cet effet de textes tirés de l'Écriture Sainte et de preuves philosophiques. Les textes de l'Écriture valent, d'ailleurs, visiblement, pour lui, autant et même plus qu'une démonstration rationnelle. C'est bien : « la foi cherchant à comprendre », cherchant à se démontrer. Et cette foi ne se considère comme prouvée qu'après avoir donné pour fondement aux vérités morales du christianisme une théodicée d'esprit exclusivement rationaliste. Un type de la seconde forme est l'ouvrage de Pascal. Ici, toute démonstration *a priori*, est laissée de côté. Pascal se contente de forcer la raison à se juger elle-même, à constater toutes ses erreurs et sa présomption : il lui interdit toute intervention dans les questions de théologie et de morale. Alors, mais alors seulement, il apporte en faveur de la religion les preuves tirées des livres saints, la constatation des prophéties accomplies et des miracles, tout l'appareil ordinaire des preuves de la divinité du Christ. N'est-ce pas, en effet, le seul moyen de prouver l'indignité des prophètes des autres religions, et, par suite, la valeur des ordres que le Christ a apportés à l'humanité? — Et, sans doute, il y a, entre ces deux façons extrêmes de prouver la valeur de la religion chrétienne et de la morale qui en dépend, une différence marquée. Mais, malgré tout, il y a entre elles une certaine communauté d'esprit. La méthode de la démonstration reste la même ; et elle est toute opposée à la façon dont Kant interprète le christianisme.

Quelle preuve apporte-t-on, en effet, dans les deux cas, à l'appui de cette affirmation : « L'homme doit obéir aux lois de la Morale » ? Ces preuves sont toutes théologiques ; ce sont celles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, ce qui entraîne l'origine divine de la conscience

morale. Or, à quoi servirait-il de prouver cette existence et cette immortalité à quelqu'un qui croirait déjà que sa conscience doit être respectée et qu'il faut obéir à tous ses ordres? Évidemment, ce serait là du superflu. Si donc le christianisme croit devoir justifier sa morale par des preuves métaphysiques, c'est qu'il juge que, seule, la justification de la croyance à la divinité de la conscience peut rendre légitime l'obéissance à ses ordres. Et, dans le fond, il a bien raison. Quel chrétien resterait chrétien, s'il cessait de croire que l'ordre du devoir est un « commandement de Dieu? » L'Évangile prescrit à l'homme de se conduire d'une certaine façon. Qu'est-ce que cela me fait, si l'Évangile n'est pas la parole divine? La conscience me parle sur un ton impératif. Que m'importe, si je ne suis pas Kantien, et si je ne sais pas, d'autre part, qu'elle a le droit de me commander parce qu'elle est d'origine céleste? C'est ce que les apologistes du christianisme ont compris; de là, leur effort constant pour fonder les ordres de leur morale sur une preuve sérieuse de leur provenance surnaturelle. Si cette preuve est possible, on tient les âmes. Si la conscience vient de Dieu, et si l'Évangile en vient aussi, il faut obéir à leurs prescriptions par respect pour le créateur, par amour pour lui; il le faut bien plus encore, par la crainte du châtiment, par l'espoir d'une récompense. « Le commencement de la sagesse, c'est la crainte de Dieu », dit un texte sacré; c'est là tout l'esprit du christianisme. Et, dans le fond, ce sont la crainte et l'espérance, plus encore que le respect de la volonté divine et l'amour de Dieu qui servent de motifs moraux dans le christianisme. Combien d'hommes, refuseraient de conformer leur vie à un ordre désagréable, même le sachant venu d'en haut, s'ils étaient sûrs qu'en ne le respectant pas ils ne s'attireraient pourtant rien de fâcheux! Et pourquoi les en blâmerait-on? Aussi est-ce surtout le spectre de l'enfer et l'image du paradis que le christianisme agite devant les hommes. Ce ne sont pas chez lui des pièces accessoires,

comme chez Kant; ce sont les pièces essentielles de son système. C'est pourquoi non seulement celui qui agit par espérance d'une récompense future n'est pas déchu de sa valeur morale, dans le christianisme, mais encore il est, peut-être, le véritable chrétien. « Mon royaume n'est pas de ce monde ». « A celui qui donnera, il sera rendu au centuple ». N'est-ce pas là une sorte d'utilitarisme religieux? Et c'est ici ce qui a fait le succès de la morale chrétienne. Elle s'est adressée à l'intérêt humain. Elle a pris le monde par ses entrailles. Elle s'est présentée non pas comme une austère conception mais comme une doctrine de joie. Elle a été un épicuréisme mystique, menant les hommes par leur sensibilité plus encore que par leur raison, par l'espérance et par la crainte; par la crainte, d'ailleurs, plus que par l'espérance. Car l'enfer a fait plus de saints que le paradis.

Et cela est si vrai que le code moral justifié par le christianisme est non pas celui que la conscience exprime, mais celui que l'Évangile contient. En tant que chrétien, le chrétien n'a pas l'ordre d'en croire en tout et par lui-même sa conscience morale. Il a celui d'obéir aux commandements de Dieu, auxquels le catholicisme ajoute ceux de l'Église. Ce n'est pas la même chose; il s'en faut. Et c'est là une conséquence très logique d'une doctrine d'esprit religieux; une conséquence qui montre bien, d'ailleurs, l'opposition des principes du christianisme et de la morale de Kant. Chez Kant, c'est l'individu qui doit se juger lui-même au tribunal de sa propre conscience. Dans le christianisme, l'individu doit se juger en comparant sa conduite aux *dogmes* qui expriment celle qu'il doit tenir. De là, l'usage de la confession, les livres de casuistique et tout l'appareil de la direction des consciences. Le libre examen est interdit pour les actes comme pour les croyances. C'est la comparaison des actions avec la parole de Dieu, et, parfois, avec cette parole interprétée par les Pères, qui les juge. Or comment

en serait-il ainsi dans une doctrine où le devoir ne tirerait pas sa valeur de son origine surhumaine, la morale de sa subordination à la foi religieuse?

Certes, Kant a singulièrement entendu le christianisme, quand il a refusé de voir que la morale y était comme un corollaire de la religion. C'est peut-être qu'il a voulu à toute force être chrétien. En tous cas, si la doctrine chrétienne est bien ce que nous la croyons, entre le christianisme et la morale de Kant, il n'y a qu'une ressemblance apparente. Supprimez les preuves de la religion dans le christianisme, qu'est-ce qu'il en reste? Rien. Supprimez les postulats religieux dans la morale de Kant, qu'est-ce qu'il en reste? Tout. C'est qu'en effet, tandis que la morale chrétienne est fondée sur la foi religieuse, chez Kant, c'est la morale qui mène à la religion. Pour le chrétien, le devoir est devoir si Dieu est Dieu. Pour Kant, Dieu est, si le devoir est un absolu. Les postulats religieux de Kant ne répondent pas à cette question : « Dois-je obéir à ma conscience? » mais seulement à celle-ci : « Que puis-je espérer, si j'ai fait ce que je dois et ce que je sais que je dois (1) ». Sa morale resterait donc ce qu'elle est, alors même qu'on ne pourrait, qu'on ne devrait rien espérer du tout, puisqu'on connaît le devoir avant de savoir ce qu'on peut espérer légitimement. Ce n'est pas parce qu'on doit croire à l'origine divine du devoir qu'on doit le considérer comme respectable. C'est parce qu'on doit considérer le devoir comme respectable qu'on doit croire qu'il y a un Dieu pour récompenser ceux qui lui obéissent. Et cela est si vrai que Kant n'a pu greffer ses postulats sur l'arbre de sa morale que par un paralogisme. — Aussi combien Kant et le christianisme diffèrent! Plus rien, chez notre philosophe, de cet espoir de récompense et de cette crainte du châtiment qui font du chrétien ce qu'il

(1) Cf. *La Religion dans les limites de la Raison.*

doit être, ou qui, tout au moins, ne l'empêchent pas d'être ce qu'il doit. Au contraire; le chrétien qui serait vertueux pour gagner le ciel serait peut-être dans la légalité, d'après la morale de Kant; il n'aurait assurément aucune moralité. Tout espoir ne corrompt-il pas la vertu? Toute crainte ne la réduit-elle pas au néant? L'obéissance au devoir parce qu'il est devoir, à la loi, parce qu'elle est loi, sont les seules sources de la moralité. Et ce ne serait même pas être vertueux au sens de Kant, de l'être par respect de la volonté de Dieu. Car, dans le devoir, c'est l'autonomie de notre volonté que nous devons respecter et non pas la divinité. C'est de notre dignité que nous devons avoir souci, et nullement de l'origine céleste de la Loi morale.

Nous voilà donc loin du christianisme et de l'épicuréisme religieux. Le chrétien ne se résigne sur la terre qu'avec l'idée que sa résignation lui gagne des joies infinies et le préserve de peines infinies. Il fait un placement sur l'Éternel, et le taux de l'intérêt est tellement élevé que Pascal invite l'athée à y réfléchir et espère, par là, le convaincre et le soumettre suffisamment pour en faire un saint. Le pessimisme chrétien est donc rempli d'espoir. Il méprise la boue des plaisirs terrestres, pour gagner les diamants des voluptés paradisiaques. Il s'efforce de se rendre digne du bonheur par la vertu, mais parce qu'il espère le bonheur. Or, par là, il est précisément à l'opposé de Kant. La vie du chrétien peut fort bien être celle d'un voluptueux intelligent qui remet le plaisir à plus tard, pour être plus sûr de le mieux goûter et plus longtemps. Le disciple de Kant, s'il est logique avec lui-même, ne peut avoir pour la volupté que du mépris. L'un espère tout du ciel, et, comme disent les cantiques catholiques : « cette espérance est son soutien », la raison d'être de sa vertu. L'autre se raidit contre son espérance, et, même en constatant que la religion se justifie par la morale, il doit prendre garde aux sentiments qu'elle lui inspire, sous

peine de manquer à jamais le bonheur qu'elle fait luire à ses yeux et qu'il espère, sans trop oser pourtant se laisser aller à son espérance.

On se demande donc, non sans étonnement, comment Kant pu se prendre lui-même pour un chrétien. Sans doute, les conclusions pratiques de sa doctrine ressemblent à celles du christianisme. Sans doute, certains de ses principes se rapprochent de ceux de la morale chrétienne. Mais l'esprit des deux doctrines reste, malgré tout, très-différent. Dans le christianisme comme dans le stoïcisme, le devoir est subordonné; il l'est à la religion au lieu de l'être à la science. Cela suffit à opposer la morale de Kant à la morale chrétienne autant qu'à la morale stoïcienne, quoique dans un autre sens.

***

On le voit donc, nous n'avons pas exagéré en disant que la doctrine de Kant différait profondément de celles-là mêmes qui lui ressemblent le plus. La morale de Kant a beau sembler n'être pas un fait isolé dans l'histoire, elle est, en réalité, quelque chose d'entièrement nouveau. Le Stoïcisme lui ressemble. Mais, pour le stoïcien, le devoir n'est devoir que parce qu'il est une prescription de la nature, et, par suite, il ne peut être connu que grâce à la connaissance de cette nature même. Le Christianisme paraît identique. Mais, pour le chrétien, le devoir n'est devoir que parce qu'il est une prescription de Dieu, et il n'est connu que du moment où l'on connaît le Dieu véritable et ses ordres réels. Or, pour Kant, le devoir n'est pas la manifestation de la nature; il n'est pas davantage respectable uniquement s'il vient de Dieu. Aussi ne doit-on l'accomplir ni avec l'espoir du bonheur sur cette terre, ni avec celui d'une récompense dans une autre vie. Il est

un absolu, une loi indépendante que nous devons non pas aimer, mais vénérer; il faut que nous lui obéissions parce qu'il est lui et seulement parce qu'il est lui. La Morale ne dépend ni de la science de la nature humaine ni de la connaissance de Dieu. C'est là ce qui fait l'extrême originalité de la morale de Kant. C'est là aussi la véritable raison de sa faiblesse.

## III.

Si l'on examine, en effet, la notion du devoir et si l'on cherche dans quels cas on peut intelligiblement considérer le devoir comme respectable, on trouve qu'il y a deux conceptions du devoir qui se comprennent et qui le justifient, mais qu'il n'y en a pas plus de deux. Ces deux conceptions sont justement le naturalisme, dont la doctrine stoïcienne est un type, et la doctrine de la transcendance, dont le Christianisme est un exemple. La première fait du devoir l'expression des tendances les plus essentielles de la nature humaine. La seconde en fait l'expression de la volonté supra-sensible du Créateur.

Or, cela est évident, ces deux théories du devoir le justifient; mais, seules, elles le justifient.

Que l'on comprenne la valeur du devoir, entendu au sens où le prend le naturalisme, c'est, d'abord, ce qui se vérifie sans peine. Si l'on suppose, en effet, un être d'une nature telle que ses tendances essentielles soient nettement définies, il n'y a rien d'étonnant à supposer que ces tendances s'expriment par une sorte de résistance de cet être à lui-même, lorsqu'il fait autre chose que ce qu'il veut en réalité. Si, comme le pensait, par exemple, Platon, et comme doivent le penser tous les moralistes naturalistes, le mal n'est qu'erreur, l'erreur d'où vient le mal pourrait bien être rendue manifeste chez l'être par un mécontentement instinctif de lui-même. Il pourrait bien se faire qu'il se

dît malgré lui en agissant; je fais autre chose que ce que je veux faire; j'agis mal. La nature résisterait ici au moral, comme elle résiste au physique, quand on veut faire un mouvement impossible. Elle se révolterait, à sa manière, contre l'erreur commise à son égard. Elle s'insurgerait malgré elle contre les décisions prises sous l'action de cette nature déviée et factice, fruit des habitudes contractées dans l'enfance, qui se greffe sur la nature foncière et la détourne de sa première direction. Nature déviée, dont la déviation même pourrait s'expliquer à l'origine par la confusion de la satisfaction et du plaisir; nature, en quelque sorte, dénaturée par cette loi de l'habitude qui crée, chez chaque être, une disposition à agir toujours comme il a une fois agi. Or, si l'on comprend que l'être puisse ainsi se résister à lui-même, on comprend également qu'il traduise pour lui-même cette résistance sous la forme d'une obligation. L'obligation morale pourrait bien n'être ainsi que l'expression extérieure d'un sentiment obscur d'une erreur commise par l'être dans sa conduite. Il ne semble donc pas impossible de donner, du devoir, une explication psychologique intelligible, dans l'hypothèse du naturalisme. — Or, si le devoir est cela, il se justifie au point de vue moral, comme il s'explique au point de vue psychologique. En effet, si le devoir n'est que l'expression verbale et clarifiée du sentiment obscur de ce qui est conforme ou opposé à la direction véritable de notre tendance naturelle, les sentiments que nous traduisons sous la forme d'ordres doivent exprimer ce qui est vraiment bon et mauvais. Ils peuvent et doivent être considérés comme des avertissements de la nature humaine, comme des protestations légitimes de l'être contre lui-même; et ils sont respectables pour la même raison qui rend respectable la nature, c'est-à-dire parce qu'ils expriment, en réalité, notre véritable désir et parce qu'en n'y obéissant pas, nous ferions le contraire de ce que nous voudrions. — Il y a donc, évi-

demment, une conception naturaliste du devoir qui prouve sa légitimité en même temps qu'elle l'explique. Et c'est pour cela que, critiquables par plus d'un côté, les conclusions du Stoïcisme ne pourraient jamais être considérées comme inintelligibles dans leur fond. Car on peut concevoir un devoir qui exprime la nature, et tel, par suite, que lui obéir, ce soit faire ce qu'on veut en réalité.

On comprend également bien le devoir et sa justification quand on le suppose d'origine transcendante. C'est, en effet, une notion intelligible que celle d'un être tel qu'il ait été créé par un autre être pour une fin définie que cet autre être lui révélerait. Ici, la Loi morale serait la volonté de Dieu inscrite au fond des cœurs; elle serait une voix intérieure qui, sans cesse, rappellerait à l'homme son origine supra-sensible et la nécessité de réaliser dans cette vie ce pour quoi cette vie lui aurait été donnée. La conscience aurait ainsi une origine transcendante qui expliquerait on ne peut mieux le caractère catégorique de ses ordres. Quoi de plus clair, en effet, qu'un ordre donné par une personne à une autre personne, et surtout par le Créateur à celui qu'il crée? La conscience serait alors le commandement divin. Elle serait Dieu dans l'homme. Et ce caractère supra-sensible suffirait, évidemment, à justifier la nécessité morale d'obéir à ses impératifs. Si la conscience vient de Dieu, comment pourrait-on, en effet, légitimement et surtout impunément lui désobéir? Comment pourrait-on considérer ses ordres comme trompeurs, puisqu'ils seraient issus de celui qui serait toute intelligence et toute vérité? Dans une doctrine faisant du devoir l'expression de la volonté divine, le devoir s'explique donc et se justifie, autrement, sans doute, que dans le naturalisme, mais, en tous cas, aussi bien et peut-être mieux. Et c'est pour cela que les conclusions de la doctrine chrétienne sont intelligibles aussi bien que celles du Stoïcisme, quoique dans un tout autre sens.

Mais comment justifierait-on un devoir qui ne serait ni

d'origine divine, ni l'expression de la nature? Un tel devoir ne pourrait plus être qu'une habitude, individuelle ou héréditaire, ou bien un ordre donné à l'homme par un être qui ne serait pas Dieu, ou bien, ce que Kant veut qu'il soit, un ordre que l'homme se donnerait à lui-même. — Or, dans le premier et dans le second cas, on expliquerait peut-être, par sa supposition, l'origine du devoir au point de vue psychologique; mais on ne le justifierait pas. Car, que j'aie toujours agi d'une certaine façon, ou que mes ancêtres m'aient transmis une habitude d'agir d'une certaine façon, cela prouve-t-il que j'aie ou qu'ils aient bien agi, et que, par suite, je doive continuer d'agir comme j'ai ou comme ils ont toujours agi? Un fait ne saurait justifier un devoir. Or, ici, ce serait le fait qui expliquerait le devoir; celui-ci ne saurait donc être justifié par l'explication de son origine. De même, si le devoir me vient d'un autre et que cet autre ne soit pas Dieu, être infiniment puissant et bon, qu'est-ce qui me prouvera jamais qu'il vienne bien d'un être auquel je doive obéir? Si je dois respecter le commandement de Dieu, c'est que Dieu est l'auteur de toutes choses et que, par suite, il a pu ne pas nous tromper; c'est qu'il est infiniment bon et que, par suite, il n'a pas pu vouloir nous faire faire le mal pour le mal. Mais, le moyen de savoir si un autre être qui ne serait pas Dieu ne se serait pas plu à nous donner un devoir trompeur pour s'amuser ensuite du sérieux de nos sacrifices? Ici comme plus haut, le devoir serait peut-être expliqué; il ne serait pas justifié. — Et cette critique s'étend aussi à la troisième alternative, celle que Kant a choisie. L'explication du devoir que donne notre philosophe en rend, en effet, la justification impossible. Qu'est-ce que le devoir selon lui? La loi que le noumène libre impose au phénomène, ou, dans une autre interprétation moins intelligible, celle qu'il impose à la fois à lui-même et au phénomène. Sans doute, c'est ici une *explication* plausible du devoir et l'on peut considérer les ordres de la conscience comme des pres-

impulsions issues de la liberté nouménale. Mais comment alors *justifier* le devoir? Pourquoi va-t-il falloir que l'homme obéisse à cette loi qu'il s'impose comme noumène? Quels sont ses titres de créance? Je me prescris à moi-même d'agir d'une certaine façon. Mais quel motif ai-je donc pour me considérer comme lié par cet ordre? Ma propre décision? En quoi cette décision m'engage-t-elle? Ne puis-je pas légitimement en changer? Non, répond Kant; car c'est comme noumène que je me donne l'ordre, comme phénomène que je dois le subir. Eh! n'est-ce pas, dès lors, une raison meilleure encore de douter de la valeur de cet ordre? Car qu'est-ce que cette décision du noumène venue je ne sais d'où? Si elle a pour origine un acte de pure liberté sans intelligence, qu'est-ce qui me prouve qu'elle n'est pas appelée à changer d'un instant à l'autre? que le devoir n'est pas le fruit d'un caprice auquel un autre caprice peut brusquement succéder? Ici, je n'ai plus d'intérêt réel à obéir à l'ordre de ma conscience, comme dans le naturalisme; car, de l'avis de Kant lui-même, l'ordre du devoir n'exprime pas mes propensions naturelles, mais ce qui est le plus contraire à ma nature. Je ne dois pas non plus lui obéir par respect ou par crainte de Dieu; car, ici, l'ordre ne vient pas de lui; il vient de moi et de moi seul. Pourquoi lui obéirais-je donc? Par crainte de moi-même? Mais ne puis-je pas me délier moi-même d'un ordre que je me donne? Par respect pour moi-même? Mais pourquoi respecterais-je une de mes décisions plutôt qu'une autre? surtout lorsque le choix du noumène m'apparaît comme un choix libre, comme un choix nullement éclairé peut-être et peut-être sans raison? Mais si ce choix est un choix rationnel? Qu'en savons-nous après tout? Le choix du noumène est un mystère et c'est ce mystère même qui plane sur lui qui doit nous le rendre respectable. Comme si notre nature sensible n'était pas, par son origine, aussi mystérieuse que l'ordre de la conscience, ce qui la rendrait aussi respectable que la Loi morale et le

choix de la volonté nouménale! Mais encore, la Loi morale nous ordonne de donner à notre conduite un caractère d'universalité qui est bien réellement rationnel. Qui sait si ce sont bien les actes qu'elle nous prescrit qui devraient être universels? — En somme, si le devoir vient de moi seul, je ne vois pas pourquoi je devrais lui obéir. Je ne vois pas pourquoi je ne m'en imposerais pas aussi bien un autre à la place. Une seule chose peut rendre une Loi morale respectable; c'est la connaissance de sa raison d'être. Or, en faire le fruit d'un acte libre de la volonté libre, c'est s'interdire à jamais de pouvoir donner cette raison. Et Kant paraît avoir senti la difficulté lorsqu'il explique dans sa Doctrine de la Vertu qu'un devoir de l'homme envers lui-même n'est intelligible que par la distinction du phénomène et du noumène; distinction qui, en réalité, est d'autant plus insuffisante à justifier le devoir, que, comme nous l'avons montré, un devoir imposé par le noumène au phénomène serait une absurdité. — Kant n'échappe donc pas plus que les autres philosophes à la loi commune. Le devoir n'est justifiable que si, conçu comme l'expression d'une nature ou de la volonté de Dieu, il exprime les dispositions de cette nature ou les décisions de cette volonté. Kant n'a voulu qu'il exprimât ni l'un ni l'autre. Aussi le devoir tel qu'il l'entend est-il radicalement injustifiable.

On ne s'étonnera pas, par suite, si l'on trouve que Kant n'a pu se tenir à une conception unique du devoir. Placé, de par sa volonté même de faire du devoir un fait indépendant, entre une doctrine naturaliste et une doctrine de la transcendance, Kant devait, presque fatalement, glisser vers l'une ou vers l'autre. C'est ce qui est arrivé. Au début, Kant considère le devoir comme l'expression de l'autonomie de la volonté : et cette conception de la Loi morale le rapproche plus du naturalisme que de la doctrine de la transcendance. A la fin, il rattache, par ses

postulats, le fait de l'obligation morale à l'existence de Dieu, et il donne les mains aux partisans de la théorie transcendante de la conscience morale. C'est ce dont il est facile de s'assurer.

Que signifie, en effet, d'abord, cette proposition : le devoir est le fruit de l'autonomie de la volonté ? Quel esprit trahit-elle ? Certes, la conception qu'elle exprime est bien éloignée de la conception chrétienne. Il ne s'agit pas, en effet, ici, lorsqu'on parle du devoir, d'un ordre divin, mais d'un ordre humain. La liberté n'est pas non plus ici une simple idée ; celle d'un idéal à réaliser. Car, comme nous l'avons prouvé, il faut bien que nous croyions à l'*existence* de notre liberté pour pouvoir prendre pour nous les ordres de la science morale. Il semble donc bien que Kant considère le devoir comme une création du noumène. Or, évidemment, la liberté étant notre nature, la décision du moi nouménal est naturelle. Elle est néanmoins, dans un sens, transcendante ; car, cette liberté étant nouménale, le devoir est d'origine suprasensible. Mais il ne vient pas, pour cela, d'ailleurs que de nous-mêmes. Il est bien une loi que l'homme se prescrit, que, par un choix libre, il impose à sa forme phénoménale. En ce sens, il n'est transcendant que par rapport au phénomène. Il est immanent, au contraire, par rapport à l'être considéré dans son entier. C'est l'expression, dans l'être, de ce fond obscur de lui-même qu'il appelle sa liberté, sans, d'ailleurs, rien comprendre à sa nature et au choix qui en résulte. Conception obscure, assurément, mais plus près, en somme, du naturalisme que de la doctrine théologique du devoir. Car, entre une théorie du devoir qui fait, de la Loi morale, le fruit d'une décision libre de la volonté s'imposant à elle-même, par son propre choix, une certaine façon de vivre, et celle qui fait du devoir une expression instinctive de la nature immuable de la volonté, il y a sans doute, une différence marquée. Mais il y a plus de ressemblances qu'entre cette

même théorie et celle qui fait du devoir un ordre tout à fait transcendant. Considérer le devoir comme originaire d'une décision de la volonté autonome, c'est placer son origine, sinon dans la nature sensible, du moins dans la nature, et non pas dans l'auteur de la nature, en prenant ce mot dans son acception la plus étendue. Ce n'est donc pas, assurément, être tout à fait naturaliste. Mais, c'est verser vers un naturalisme. Et, sans doute, cette conception kantienne de la morale laisse place à une sorte de péché originel que les doctrines naturalistes n'admettent pas; sans doute, elle permet de sauvegarder l'idée de la bonté primitive de l'homme qui se fait méchanceté par le péché, tandis que le naturalisme est bien obligé de placer l'imperfection de l'être au début de tout. Mais, dans les deux cas, le devoir est immanent à l'être; il est en lui, par lui et parce qu'il est lui. Il est le contraire de l'ordre issu d'une volonté toute-puissante et surnaturelle. — Faire de la théorie qui place l'origine du devoir dans l'autonomie de la volonté un pur panthéisme, ce serait donc évidemment exagéré. Il n'en est pas moins vrai que la doctrine de Kant, ainsi entendue, se rapproche d'un panthéisme et qu'on pourrait l'y tirer sans trop de peine N'en est-ce pas, d'ailleurs, la meilleure preuve que le mouvement panthéiste qui est sorti de Kant, et cela, sous l'influence de la Critique de la raison pratique? En tous cas, ce qu'on ne saurait nier, c'est que la doctrine de l'autonomie de la volonté créatrice du devoir est en contradiction formelle avec la théorie qui attribue à ce même devoir une origine tout à fait transcendante. — Et c'est tout ce dont nous avons besoin pour prouver que Kant ne s'est pas tenu, dans toute sa doctrine, à une conception unique du devoir.

Lorsqu'on examine, en effet, la théorie de Kant sur les postulats, on est frappé de la différence qui sépare cette partie de sa morale de la première. La doctrine des postulats exige, en effet, chez celui qui la propose, la croyance

en l'origine divine du devoir. Pour que les postulats de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu soient justifiés, il faut, en effet que ce raisonnement : « Je dois, donc je puis », le soit de son côté. Or, c'est une chose qui ne peut arriver que si le devoir vient d'un être sachant que ce qu'il ordonne est possible. Si donc, le devoir vient de nous qui ne savons pas que le Souverain Bien est possible, notre raisonnement n'a pas de valeur. A moins qu'on ne suppose le noumène plus instruit que le phénomène et connaissant la possibilité des ordres qu'il nous donne, c'est-à-dire la réalité de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. Mais alors, combien plus bizarre encore deviendrait la décision du noumène ! Car, comment admettre qu'il crée, dans ces conditions, volontairement, librement, un être mauvais, alors qu'il saurait ce qui est bon ? Et le devoir ne perdrait-il pas, par là, plus encore de son autorité, puisqu'il serait la création d'une volonté visiblement mauvaise (1) ? Aussi bien, même en se plaçant dans cette supposition, serait-on forcé d'attribuer au devoir une origine divine. Car le noumène ne l'imposerait assurément au phénomène que s'il considérait qu'il est l'ordre même de la divinité, et que lui obéir est le seul moyen de se concilier sa faveur. — Ainsi, les postulats n'ont de sens intelligible que si le devoir y est conçu

(1) Le système ne serait pas plus satisfaisant si l'on supposait une loi originaire de Dieu et une liberté nouménale s'imposant à elle-même d'y obéir. Si une semblable liberté se contraignait en raison de l'impératif catégorique, elle ne créerait pas, en effet, le phénomène qu'elle crée, phénomène plus ou moins immoral. Cependant, il faudrait bien, dans cette interprétation du système de Kant, admettre que le noumène tient compte d'une certaine façon de la Loi divine, dans son choix, quoiqu'il ne lui obéisse pas. Sans quoi, il n'imposerait un devoir ni à lui-même, ni au phénomène. Cela achève de prouver combien il y aurait peu d'avantage pour l'intelligibilité et la justification du système de Kant à le tirer dans le sens que nous indiquons et à faire du devoir une loi divine connue par le noumène et imposée par lui à lui-même et au phénomène, grâce à un acte d'absolue liberté.

comme l'expression de la volonté divine. Et Kant ne paraît pas avoir été gêné par cette constatation. Petit à petit, et comme insensiblement, il prend l'habitude de parler de Dieu comme du Créateur de la Loi (*Gesetzgeber*) : « La morale, dit-il, conduit inévitablement à la religion ; de là vient qu'elle s'enrichit de l'idée d'un Créateur de la Loi, puissant, moral et extérieur à l'homme (1) ». C'est un devoir, selon lui, de se représenter les ordres de la conscience comme s'ils venaient de Dieu. Et il ne voit aucune difficulté à admettre que Dieu juge la vertu et la récompense par le bonheur. Or, on comprend bien qu'il en juge et qu'il la récompense, s'il est lui-même l'auteur de la Loi. Mais pourquoi en jugerait-il, s'il ne l'était pas ? — Certes, nous voilà loin de la théorie du devoir originaire d'une libre décision de la volonté autonome ! De plus en plus, le devoir apparaît sous la forme d'un ordre issu de Dieu ; ce n'est plus le semi-naturalisme de tout à l'heure, c'est la doctrine de la transcendance. Kant se révèle tout à coup comme un chrétien gêné par certaines idées philosophiques, mais bien aise de retrouver sa foi après avoir craint de la perdre. Il n'est plus celui qui divinise la volonté autonome ; il est celui qui fait venir la Loi morale de la volonté transcendante d'un être divin.

Il y a donc bien, dans la doctrine de Kant, une oscillation. Parti d'une théorie du devoir assez proche, en somme, d'un naturalisme, Kant arrive, petit à petit, à parler du devoir comme s'il était d'origine divine. Et quoi d'étonnant à cela, puisqu'il a *voulu* justifier le devoir, et puisqu'il a *voulu*, malgré tout, en faire quelque chose d'absolument indépendant? Sa théorie du devoir était fatalement insoutenable, du moment que l'impératif catégorique ne devait être appuyé sur rien, justifié par rien. Le développement de sa morale devait donc logiquement entraîner Kant dans le naturalisme ou dans une doctrine

(1) *La religion dans les limites de la Raison.*

théologique. C'est ce qui est arrivé. Aussi y a-t-il, dans son système, deux courants de pensée qui ne se fondent pas; et, s'ils paraissent se fondre, ce ne peut être, par suite, que par le prestige des raisonnements sophistiques. On ne peut concevoir le devoir, à la fois, comme une loi que l'être s'impose à lui-même et comme un ordre que Dieu lui donne. Il faut choisir. Kant n'a pas choisi; il n'a pas davantage fondu les deux conceptions pour en faire une seule. C'est par là qu'il prête le flanc à la critique. Il y a, dans son système, une contradiction cachée qui est la véritable cause de tous les raisonnements faux que nous y avons relevés.

Or, cette contradiction, on peut, semble-t-il, en découvrir la cause. Elle vient de ce que Kant n'a voulu admettre ni l'une ni l'autre des deux seules conceptions intelligibles du devoir. Et, s'il n'a voulu ni de l'une ni de l'autre, cela tient aux dispositions avec lesquelles il a abordé l'étude du problème moral.

Lorsque Kant s'était mis à examiner les problèmes de sa Critique de la Raison pure spéculative, il avait considéré la science comme une donnée inattaquable. La vérité des mathématiques, celle des propositions les plus universelles des sciences physiques, lui avait paru hors de doute. Il l'avait prise comme un fait, et s'était simplement demandé comment une mathématique pure et comment une physique pure étaient possibles. — C'est le même esprit que Kant a apporté à l'étude des questions pratiques. Pas plus qu'il n'avait douté de la vérité de la science, il n'a douté de celle des conclusions de la Morale; et non pas d'une morale quelconque, mais de la morale spéciale qui lui avait été enseignée dès son enfance. Chrétien, élevé dans un milieu piétiste, habitué, dès son jeune âge, à préférer, en matière de religion, les actes au culte, formé à la rigidité par le protestantisme, divinisant, d'autre part, la conscience avec Rousseau, Kant

n'a jamais douté de la valeur absolue des préceptes moraux qu'il avait reçus (1). Pour lui, l'exactitude de la Loi morale est aussi certaine que la vérité des principes de la science. Et, de même que la Critique de la Raison pure vise uniquement à justifier les conclusions de la science positive, la Critique de la Raison pratique vise uniquement à mettre hors d'atteinte les conclusions de la morale courante la plus rigide.

Or que fallait-il que fît Kant, pour sauvegarder la Morale et lui donner une assiette inébranlable?

Pouvait-il, avec les naturalistes, et comme les Stoïciens, par exemple, faire reposer la Morale sur la connaissance de la nature humaine? Mais l'effet d'une semblable démonstration de la valeur du devoir est de détourner sensiblement de son sens la morale courante du sacrifice. Et, d'autre part, subordonner la Morale à la science de l'homme, n'est-ce pas la compromettre? Sur la science, il peut toujours rester un doute. Comment savoir, en effet, jamais définitivement que l'on sait? et, quand il s'agit de la science de l'homme, si obscure, si difficile, — peut-être même si impossible lorsqu'on en vient à la science de la volonté humaine, — n'est-ce pas bien risquer que d'établir la Morale sur une base aussi peu solide? Que répondre à quelqu'un qui vous dit : votre science est fausse, donc votre morale est fausse? Si, par suite, la Morale est possible en dehors de toute science de la nature humaine, c'est, évidemment, ainsi qu'il faut la faire. Son indépendance même assurera sa sécurité.

Kant pouvait-il davantage consentir à fonder le devoir sur une doctrine d'esprit religieux? Sans doute une doctrine de ce genre devait le satisfaire plus que l'autre et c'est vers elle qu'il versera. Mais le moyen, pour lui, d'é-

(1) Rappelons cette proposition que nous avons déjà citée : « Il n'y a pas besoin de science et de philosophie pour savoir comment on peut, devenir honnête et bon, et même sage et vertueux ».

tablir une morale sur une base qui lui semblât inébranlable en la construisant sur une religion? Sa Critique de la Raison Pure lui interdisait toute démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Même, quoi qu'il en dise dans sa « Religion dans les limites de la Raison » elle lui rendait impossible la croyance à la révélation dont la preuve est fondée sur les miracles et l'accomplissement des prophéties (1). Qu'aurait-il donc pu dire à celui qui n'aurait pas agi moralement? Comment aurait-il pu lui prouver que c'est moralement qu'il devrait agir? Dans sa situation, impossible de démontrer à l'homme qu'il doit croire et faire ce que la foi lui ferait un devoir de faire. Sans doute les « bonnes âmes » admettraient facilement qu'il y a un Dieu et qu'il faut faire son devoir. Mais que répliquer à ceux qui diraient : « Il n'y a pas de Dieu; il n'y a donc pas de devoir »? Kant l'ignorait; par suite, il lui était impossible de fonder la morale qu'il voulait sauvegarder, sur une religion.

La situation de Kant était donc celle-ci. Comme tous les moralistes, il avait le choix entre deux conceptions de la Morale. Il pouvait la subordonner à la science. Il pouvait la subordonner à la religion. Dans les deux cas, il rencontrait la même difficulté. Du moment que la Morale est subordonnée, elle est un sujet de discussions possibles; on peut douter de la valeur de ses conclusions. Or, Kant voulait placer les conclusions de la Morale au-dessus de toute discussion.

C'est là, selon toute vraisemblance, ce qui a engagé notre philosophe à considérer le devoir comme un fait unique, à faire de l'impératif catégorique un ordre qui ne dépendît de rien. N'était-ce pas le meilleur moyen d'échapper aux discussions? Quoi de plus sûr qu'une mo-

(1) En effet, miracles et prophéties se passent dans le monde des phénomènes où règnent, avec leur déterminisme inflexible, les lois de la nature.

rale autonome? Quoi de plus souhaitable, par suite, que sa découverte? Malheureusement, faire du devoir un ordre de ce genre, c'était en faire un ordre en l'air. Qu'y a-t-il d'intelligible dans un impératif qui ne se rattache ni à la nature, ni à la volonté d'un être supérieur à la nature? Comment le justifier? Le Stoïcisme, le Christianisme se comprennent, même si l'on n'admet pas leur valeur. Kant leur ressemble; mais il ne se comprend pas. Car, pour avoir voulu que sa morale soit une certaine morale, et, pour n'avoir voulu être, en morale, ni un métaphysicien, ni un savant, il n'a en réalité, rien été du tout. Il a oscillé entre deux conceptions extrêmes de la Loi morale et a fini par considérer comme transcendant un devoir dont la transcendance n'était, d'abord, qu'illusoire. Par là, il a installé la contradiction au cœur de sa propre doctrine. C'est sa volonté d'être original qui l'a perdu, comme elle perd tous les philosophes qui *veulent* leur système au lieu de se le laisser dicter par les choses. Aussi Kant est-il curieux. Peut-être est-il le plus curieux des moralistes. Mais sa pensée avorte. Et, pour avoir voulu trop conserver à la fois, la morale courante, la science et la religion, en ne sacrifiant rien que la métaphysique rationaliste, il n'a rien fait de plus que prouver plus clairement que jamais l'impossibilité de découvrir une morale qui ne soit pas fondée sur la science rationnelle de la nature humaine ou sur une métaphysique religieuse.

# TABLE DES MATIÈRES

